JACQUES LE GOFF

NAȘTEREA PURGATORIULU

JACQUES LE GOFF,
La Naissance du Purgatoire
© ÉDITIONS GALLIMARD, 1981

CARTE FINANȚATĂ DE GUVERNUL ROMÂNIEI
PRIN MINISTERUL CULTURII

Toate drepturile asupra prezentei ediții în limba română sunt rezervate Editurii Meridiane.

ISBN 973-33-0303-8
ISBN 973-33-0301-1

JACQUES LE GOFF

NAȘTEREA PURGATORIULUI

Volumul II

Cuvânt înainte: *Pentru ediția românească*
de JACQUES LE GOFF
Traducere, prefață și note
de MARIA CARPOV

EDITURA MERIDIANE
1995

Pe copertă:

Sandro Botticelli,
Ilustrații la Divina Commedie,
Detaliu din pagina ilustrând Cântul XIV
din *Purgatoriu*,
Sala de Stampe, Berlin.

Coperta și macheta colecției:
ROMEO LIBERIS

Partea a doua

Secolul al XII-lea: Nașterea Purgatoriului

(continuare)

6

Purgatoriul între Sicilia și Irlanda

De la viziunea lui Drythelm la cea a lui Carol cel Gras, călătoriile imaginare pe lumea cealaltă – considerate de cei din Evul Mediu ca „reale", chiar dacă sunt prezentate ca niște „vise" (*somnia*) – sunt călătorii ale unor oameni vii al căror trup rămâne pe pământ, sufletul întorcându-se și el aci. Viziunile acestea continuă de-a lungul secolului al XII-lea și ultima dintre ele – *Purgatoriul sfântului Patrick* – avea să marcheze o etapă hotărâtoare în nașterea Purgatoriului, într-o dublă geografie, geografie terestră și geografie a lumii celeilalte.

Vedem însă cum apare un alt tip de povestire care, în secolul al XIII-lea, va prelua – și va difuza – pe scară largă Purgatoriul. Sunt povestiri în care morții se înfățișează celor vii, morți ce sunt supuși pedepselor ce spală de păcate și care vin să ceară rugăciuni de la cei vii, sau să-i anunțe că trebuie să se îndrepte de vor să scape de pedepsele ce aduc spălarea de păcate. Este, de fapt, reluarea povestirilor din Cartea a IV-a a *Dialogurilor* lui Grigore cel Mare, însă strigoii aceia nu se mai află pe pământ ca să se spele de păcatele ce le-au mai rămas, ci într-o permisie excepțională, de scurtă durată, atât cât ține un vis.

Aparițiile acestea sunt semnalate îndeosebi în mediul monastic, fapt deloc surprinzător, deoarece lectura lui Grigore cel Mare – în primul rând, *Moralia*, dar și *Dialogurile*, a căror a doua carte l-a „lansat" pe sfântul Benedict – este făcută cu râvnă mai ales în mănăstiri, călugării, în acea vreme când lumea nu se încrede în visuri (Grigore cel Mare a spus-o demult, Petrus Damiani o repetă în secolul al XI-lea), fiind beneficiarii privilegiați ai visurilor, vedeniilor, aparițiilor, căci ei sunt mai apți decât alții să reziste iluziilor diabolice, așa cum a făcut-o sfântul Anton, și mai vrednici să primească mesaje autentice și pilduitoare de la Dumnezeu.

Astfel, în opusculul XXXIV, partea a doua, *Despre diferitele aparții și miracole (De diversis apparitionibus et miraculis)*, scris între 1063 și 1072, Petrus Damiani din Ravenna, una din marile figuri ale eremitismului italian, devenit cardinal pe la 1060, foarte sensibil la amintirea morților în practica grupurilor eremitice, „comunități de rugăciune"[1], relatează două aparții de suflete supuse pedepselor purgatoare[2]. Prima întâmplare s-a petrecut, după cum spune cel ce o povestește, preotul Ioan, la Roma, cu puțini ani înainte s-o scrie. În noaptea de sfânta Maria, în timp ce romanii se rugau și cântau litanii în biserici, o femeie ce se afla în bazilica Santa Maria in Campitello „a văzut-o pe-o vecină de-a ei, moartă de vreun an de zile. Întrucât, din pricina mulțimii care se înghesuia, nu izbutea să vorbească cu ea, a făcut în așa fel încât s-o poată aștepta la colțul unei ulițe, ca nu cumva s-o scape atunci la ieșirea din bazilică. Când a trecut pe acolo, a întrebat-o numaidecât: „Nu cumva ești vecina mea, Marozia, care a murit?..." Cealaltă a răspuns: „Eu sunt. – Dar cum de te poți afla aici?" Aceea a spus: „Până astăzi am fost legată de o pedeapsă deloc ușoară, căci, pe când eram încă foarte tânără, m-am lăsat pradă unei necuvenite plăceri, săvârșind fapte

rușinoase cu fete de vârsta mea și, uitând, vai mie! de toate acestea, deși m-am spovedit unui preot, nu le-am supus judecății (penitenței). Astăzi însă împărăteasa lumii s-a rugat pentru noi și mi-a dat drumul din locurile de pedeapsă (*de locis poenalibus*) și, datorită mijlocirii ei, a fost smulsă chinurilor o mulțime atât de mare, încât depășește toată populația Romei; drept care, ne ducem pe la locurile închinate slăvitei noastre doamne ca să-i mulțumim pentru o atât de mare binefacere." Și cum vecina se îndoia de adevărul celor spuse, femeia a adăugat: „Ca să vezi că spun adevărul, află că peste un an, în ziua acestei sărbători, vei muri, negreșit. Dacă vei trăi mai mult, dar lucrul acesta nu se va întâmpla, atunci vei putea să mă învinovățești de minciună." Spunând acestea, a dispărut. Cealaltă, cu gândul la moartea ce-i fusese prevestită, a luat aminte la viața pe care o ducea. Cam peste un an, în ajunul sărbătorii aceleia, s-a îmbolnăvit și, chiar de sărbătoarea cu pricina, a murit. Trebuie să reținem de aici, ceva înspăimântător, că, pentru greșelile de care uitase, până la intervenția Neprihănitei Maica Domnului, femeia a fost supusă la chinuri."

Povestire uimitoare prin puterea ei de evocare, și care marchează pătrunderea Fecioarei Maria în locurile unde sunt spălate păcatele. La sfârșitul secolului al XI-lea, când cultul marial, ce avea să cunoască un imens succes, capătă un tardiv avânt în Occident, Fecioara se dovedește chiar de pe atunci principalul sprijin al defuncților din viitorul Purgatoriu.

Cealaltă povestire pilduitoare a fost aflată de Petrus Damiani, după cum spune el, de la episcopul de Cuma, Raginald, care la rândul său o aflase de la cuviosul episcop Umberto de Santa-Ruffine, mort între timp: „Vino să vezi ceva ce nu te poate lăsa nepăsător." Și l-a dus la bazilica Santa Cecilia; aici, în atrium, le-au văzut pe sfintele Agnes, Agata și Cecilia, ca însăși, precum și un cor mare de fecioare sfinte, de o mare frumusețe. Pregăteau un jilț minunat, mai înalt decât cele din jurul

lui, când iată că Sfânta Fecioară Maria, împreună cu Petru, Pavel și David, în mijlocul unei mulțimi strălucitoare de martiri și de sfinți, vine și se așază pe jilțul pregătit pentru ea. În vreme ce liniștea domnea asupra acestei atât de cucernice adunări, toți stând, plini de respect, în picioare, o femeie săracă, îmbrăcată totuși cu o mantie de blană, s-a aruncat la picioarele Neprihănitei Fecioare și a rugat-o fierbinte să se îndure de defunctul patrician Ioan. Întrucât repetase de trei ori rugămintea fără să primească vreun răspuns, a adăugat: „Știi, maica mea, că eu sunt nenorocita aceea care zăcea dezbrăcată și tremurând de frig în atriumul bazilicii tale celei mari (Santa Maria Maggiore). (Patricianul Ioan), de îndată ce m-a văzut, s-a milostivit și m-a acoperit cu blana aceasta pe care o purta pe el." Atunci, preafericita Maria a lui Dumnezeu a spus: „Omul pentru care te rogi atât de fierbinte a fost zdrobit sub povara unui mare număr de păcate. A avut totuși două merite: mila față de cei săraci și închinarea, cu evlavie, la locurile sfinte. Și, într-adevăr, aducea adesea ulei, pe umerii săi, și surcele ca să-mi lumineze Biserica." Ceilalți sfinți au mărturisit că tot așa făcea și pentru bisericile lor. Împărăteasa lumii a poruncit ca nobilul să fie adus în mijlocul adunării. Numaidecât, o mulțime de diavoli l-au târât pe Ioan, legat și încătușat[3]. Atunci Maica Domnului a poruncit să fie dezlegat ca să intre în rândul sfinților (cei aleși). Dar a poruncit totodată ca legăturile de care fusese scăpat să fie păstrate pentru altcineva, care trăia încă. După o ceremonie prezidată de sfântul Petru în biserica sa, „preotul care continua să aibă această vedenie s-a trezit și visul a luat sfârșit."

Este neîndoielnic faptul că, în această povestire, ca și în cea de mai înainte, locurile de pedeapsă și instrumentele de tortură (*loca poenalia, lora poenalia*) sunt viitorul Purgatoriu, de vreme ce din Infern nu se revine. Însă aceste locuri și aceste pedepse au un caracter cu totul infernal, subliniat prin prezența demonilor și nu a îngerilor.

Intr-una din scrisorile sale, Petrus Damiani redă o altă întâmplare cu strigoi, pe care i-o povestise un anume Martin, un personaj foarte cucernic, retras în sihăstria de la Camaldules: în mănăstirea *ad Pinum*, aproape de mare, se afla un călugăr care, încărcat de păcate, avea de făcut o penitență grea și îndelungată. A cerut unui frate, de care îl lega o prietenie strânsă, să-l ajute și să împartă povara penitențială. Acesta, a cărui viață era fără nici o pată, s-a învoit, dar, pe când se gândea că are tot timpul să-și țină făgăduiala, a murit. După câteva zile, i s-a arătat în vis călugărului penitent, care a vrut să știe ce se întâmplă cu el. Mortul i-a spus că, din pricina lui, o duce foarte rău, căci, deși scăpase de greșelile sale, le avea pe cele ale prietenului. A cerut ajutor fratelui rămas în viață și întregii mănăstiri. Toți călugării s-au apucat de penitență și mortul s-a arătat din nou, de astă dată cu o înfățișare senină și chiar fericită. A spus că, mulțumită rugăciunilor făcute de frații din mănăstire, nu numai că fusese smuls din chinurile pedepselor, dar că, printr-o minunată hotărâre a celui Preaînalt, fusese, de curând, trecut în rândul celor aleși. Și Petrus Damiani a încheiat astfel, „îndurarea divină îi învață pe cei vii cu ajutorul celor morți[4]."

Peste aproape un secol, starețul de la Cluny, Petrus Venerabilis, în tratatul său *De miraculis* (între 1145 și 1156), redă „viziunile sau revelațiile celor morți", pe care el le-a cules, încercând totodată să le explice. Socotește că, în vremea aceea, vedeniile de acest fel se înmulțiseră, și că ce preziceau ele se adeverea. Oricum, așa auzise el de la foarte mulți inși vrednici de crezare[5].

Printre acești strigoi, care înfricoșează și intrigă, există acel cavaler mort care se înfățișează preotului Ștefan ca să-i ceară să îndrepte două fapte rele, pe care uitase să le mărturisească la spovedanie, și care se întoarce să mulțumească fiindcă fusese scăpat de chinuri[6]. Petrus Venerabilis, cititor fidel al lui Grigore cel Mare, nu va căuta să localizeze în altă parte decât o făcuse acesta spălarea de păcate după moarte. Mortul se

întoarce să-și sfârșească penitența la locul unde a păcătuit, pe câtă vreme un altul, vinovat de păcate mai grave, se află în infern[7].

Când, la sfârșitul secolului, Purgatoriul va exista, aceste viziuni aveau să evoce noul loc de pe lumea cealaltă, mai ales în mediul cistercian, ceea ce nu este deloc surprinzător dacă ne gândim la contribuția mănăstirii de la Cîteaux la nașterea Purgatoriului. Astfel, un manuscris de origine cisterciană, una din primele culegeri de povestiri pilduitoare, *exempla*, care se vor înmulți foarte curând, redă un număr oarecare de viziuni referitoare la chinurile îndurate de suflete după moarte. După viziunea sfântului Fursy, luată din *Historia Ecclesiastica Angliarum* a lui Beda, „viziunea unui călugăr" relatează suferința unui cavaler care, împătimit, în viața aceasta, după păsările de vânătoare, fusese supus, timp de zece ani după moartea sa, unor chinuri cumplite: ținea pe pumn un șoim negru care-l sfâșia necontenit cu ciocul și cu ghearele. Cu toate acestea, se pare că dusese o viață foarte cucernică, însă pedepsele cele mai grele sunt îndurate în Purgatoriu (*in purgatorio*) pentru păcate pe care noi le judecăm cu îngăduință. De pildă, călugărul nostru vede morți, care, întrucât în timpul vieții folosiseră ierburi și boabe nu ca leacuri ci ca droguri și afrodisiace, erau osândiți să rostogolească tot timpul în gură cărbuni aprinși, alții care râseseră nemăsurat de mult, erau biciuiți pentru acest obicei prost, alții, care vorbiseră fără istov, erau tot timpul pălmuiți, cei ce se făcuseră vinovați de gesturi nerușinate erau încătușați cu lanțuri de foc etc.[8] Chiar și sfinții, pentru greșeli aparent ușoare, stau câtva timp în Purgatoriu. Unul dintre primii care au plătit tribut noii credințe nu este altul decât marele sfânt cistercian, sfântul Bernard el însuși, care, așa cum am văzut, face o scurtă trecere prin Purgatoriu întrucât nu crezuse în Neprihănita Zămislire[9].

PATRU CĂLĂTORII MONASTICE PE LUMEA CEALALTĂ

Din povestirile, datând din secolul al XII-lea, despre călătoriile pe lumea cealaltă, am reținut patru care mi se par cele mai importante, prima fiindcă este vorba de viziunea unei femei laice și de o experiență foarte personală – este visul mamei lui Guilbert de Nogent –, a doua și a treia, viziunea lui Alberico de Settefrati și cea a lui Tnugdal, deoarece dau cele mai multe amănunte, în ajunul nașterii Purgatoriului, și fiindcă autorii lor aparțineau unor regiuni semnificative pentru imaginarul de dincolo: Italia meridională și Irlanda, în sfârșit, a patra – *Purgatoriul sfântului Patrick* – deoarece este în oarecare măsură actul de naștere literară a Purgatoriului. Aceste viziuni sunt interesante pentru subiectul nostru deoarece ele ne arată cum, într-un gen foarte tradițional, se conturează cu greutate, apoi există într-o imagine clară, deși neprecis conturat, un teritoriu special pentru Purgatoriu pe lumea cealaltă. Ele permit să fie apreciată contribuția imaginarului monastic la geneza locului purgatoriului.

1. O femeie pe lumea cealaltă: mama lui Guibert de Nogent

Cea dintâi viziune este povestită de un călugăr care, la începutul secolului al XII-lea, a lăsat o operă originală, îndeosebi prin două lucrări, un tratat *Despre relicvele sfinților (De pignoribus sanctorum)*, unde unii au vrut să vadă zorile spiritului critic, și o autobiografie, *Istoria vieții sale (Historia vita sua)*, și ea, mai cu seamă ea, inițiatoare a unui gen ce avea să cunoască un succes aparte, în special după Evul Mediu[10]. *De vita sua* de Guibert de Nogent a oferit două tipuri de informații, foarte interesante pentru istorici. Lucrarea conține, în

primul rând, o povestire și o evocare a evenimentelor politice și sociale din Franța de nord-est, începuturile mișcării comunale cu povestirea dramaticelor evenimente ale comunei din Laon, din 1116. Se găsește aici o serie întreagă de însemnări de natură psihologică, care i-au îndemnat pe istorici să se întoarcă înspre psihanalist sau să devină ei înșiși psihanaliști[11].

Iată cum povestește Guibert de Nogent viziunea mamei sale:

> Într-o noapte de vară, într-o duminică, după rugăciunea de după miezul nopții, culcându-se pe o bancă foarte îngustă și adormind numaidecât, i se părea că, fără să-și fi pierdut simțirea, sufletul îi ieșe din trup. După ce a fost dusă printr-un soi de galerie, la ieșire, a dat să se apropie de gura unui puț. Când a ajuns foarte aproape, iată că niște oameni cu înfățișare de năluci ies din adâncul acelei găuri. Părul parcă le fusese mâncat de viermi, încercau s-o apuce cu mâinile și s-o tragă înăuntru. Deodată, în spatele ei, un glas de femeie îngrozită, gâfâind, le-a strigat: „Nu mă atingeți." La această interdicție, au fost siliți să coboare din nou în puț. Am uitat să spun că, atunci când a ieșit pe poartă, simțind că iese din starea omenească, nu i-a cerut lui Dumnezeu decât un lucru, să-i îngăduie să se întoarcă în trupul ei. Scăpând de cei din puț, s-a oprit pe margine și deodată l-a văzut lângă ea pe tata, așa cum arăta în tinerețe. S-a uitat bine la el și l-a întrebat de câteva ori dacă el este Evrard (așa îl chema). El a negat.
>
> Nu este nimic de mirare că un duh refuză să i se spună pe numele pe care-l purta pe când era om, căci pentru lucrurile duhovnicești întrebuințăm o vorbire duhovnicească (*I Corinteni* II, 12-15). Ar fi ridicol să se creadă că duhurile se recunosc după nume, căci atunci, pe lumea cealaltă, nu i-am cunoaște decât pe cei apropiați. Este limpede că duhurile nu au nevoie să aibă nume, deoarece toată viziunea lor, sau mai curând cunoașterea pe care o au despre viziune, este lăuntrică.

Deși a negat că se numește așa, întrucât ea era sigură că el este, l-a întrebat unde locuiește. El a lăsat să se înțeleagă că este vorba de un loc situat nu departe de acolo. Atunci, ea l-a întrebat cum o duce. El își dezvăluie brațul și pântecele și arată că sunt atât de sfâșiate, atât de brăzdate de răni încât văzându-le te îngrozeai și te cuprindea o spaimă adâncă. Mai era, pe deasupra, și o arătare de copil, care țipa atât de tare încât chiar dacă îl privea numai și tot o stingherea. Ea i-a spus bărbatului: „Cum poți, doamne, suporta plânsul acestui copil? – Vreu nu vreau, răspunse el, trebuie să-l suport!" Iată ce însemnau plânsetele copilului și rănile de pe braț și de pe pântece. Când era tânăr de tot, tatăl meu fusese îndepărtat de la legăturile legiuite cu mama mea, prin vrăji și sfaturi proaste, și, dat fiind mintea lui necoaptă, fusese convins să încerce să aibă raporturi sexuale cu alte femei. Tânăr cum era, s-a lăsat convins și, din legătura lui blestemată cu nu știu ce femeie păcătoasă, a avut un copil, care a murit la naștere, fără să fi fost botezat. Rana de pe pântece însemna ruptura credinței conjugale, urletele acelui glas insuportabil erau blestemele copilului zămislit în păcat...

Mama l-a întrebat dacă rugăciunile, pomenile, slujbele îl ajutau (căci el știa că ea face foarte adesea toate acestea pentru el). El a spus că da și a adăugat: „Printre voi trăiește o oarecare Liégearde." Mama a înțeles de ce pomenea de femeia aceea și că ea trebuie să întrebe ce amintire avea (femeia) despre el. Această Liégearde era o femeie foarte săracă cu duhul, care nu trăia decât pentru Dumnezeu, departe de moravurile acestei lumi.

Întrucât sfârșise de vorbit cu tata, ea a privit către pat: deasupra acestuia era un tablou. Pe tablou, l-a zărit pe Raginald, un cavaler, foarte vestit printre ai săi. Chiar în ziua aceea, care era o duminică, Raginald acesta a fost ucis mișelește de către cei din jurul său, la Beauvais, după un ospăț. Pe tablou, el ședea în genunchi, cu capul plecat, suflând, cu obrajii umflați, ca

să aprindă un foc. Viziunea a avut loc dimineața și el a murit la prânz, îmbrâncit în focul acela pe care el îl aprinsese.

Pe același tablou, l-a văzut dând ajutor (dar el a murit târziu după aceea) și pe fratele meu, care rostea niște înjurături cumplite despre trupul și sângele divin, ceea ce înseamnă că, blestemând numele lui Dumnezeu și sfintele lui taine, se cuvenea să ajungă în locurile de pedeapsă *(hos mereretur et poenarum locos et poenas)*.

În aceeași viziune, a văzut-o pe o bătrână, care locuise împreună cu ea la începutul conversiunii și care, pe de o parte, arăta rănile pe care le avea pe trup de pe urma chinurilor la care și-l supunea, dar care, în realitate, nu-și ascundea dorința de glorie deșartă. A văzut-o, ca pe o umbră, luată de două duhuri negre. Pe când femeia trăia și ele locuiau împreună, și stăteau de vorbă despre ceea ce avea să se întâmple cu sufletele lor după ce vor muri, și-au făgăduit una alteia ca cea care va muri prima să se arate, dacă va vrea Dumnezeu, supraviețuitoarei ca să-i spună ce este cu ea, bine sau rău... Bătrâna, în clipa morții, se văzuse pe ea însăși într-o viziune, lipsită de trup, îndreptându-se, împreună cu alte semene, către un templu și i se părea că duce o cruce pe umeri. Când a ajuns la templu, n-a fost lăsată să intre și ușile i s-au închis în față. În sfârșit, după ce a murit, s-a arătat, înconjurată de un miros greu, unei alte persoane căreia i-a mulțumit fierbinte că o scosese din mirosul acela și din suferință prin rugăciunile făcute pentru ea. Când a murit, a văzut, lângă patul ei, un diavol îngrozitor, cu ochi negri, mari de tot. Invocând cele sfinte, i-a poruncit să se ducă în întunericul lui, spunându-i să nu ceară nimic de la ea, și, în acest fel, l-a alungat.

Încredințată de adevărul viziunii ei, comparând ceea ce văzuse cu ceea ce știa, mama lui Guibert s-a hotărât să facă totul ca să-și ajute soțul. Înțelesese că văzuse locurile de ispășire din infern *(poenales loco apud*

inferos), la care fusese osândit cavalerul a cărei înfățișare o văzuse cu puțin înainte ca acesta să moară.

A înfiat un copil orfan, care le-a chinuit cu plânsetele lui atât pe ea cât și pe slujnicele ei. Ea însă nu s-a dat bătută, în pofida strădaniilor Diavolului, care a făcut ca țipetele copilului să nu poată fi îndurate, și a rugăminților celor din jurul ei, care o împingeau să se lase păgubașă. Ea știa că aceste chinuri le ușura pe cele ale bărbatului ei, căci le văzuse în vedenia ce avusese.

Să lăsăm de o parte – cu părere de rău – problemele de relații familiale și personale, digresiunea asupra numelui – adevărată emblemă a oamenilor din Evul Mediu –, fuziunea, în această poveste, a mai multor teme îndeobște distincte: cea a viziunii locurilor de pedeapsă de pe lumea cealaltă, a pactului dintre doi vii care se angajează ca cel ce va muri primul să se întoarcă să-și povestească experiența celui rămas în viață, a copilului care nu te lasă să dormi[12], climatul oniric, de coșmar, foarte „modern" al acestei povestiri. Să reținem elementele ce se vor reîntâlni în povestirile de călătorie sau de ședere în Purgatoriu – și care vor face parte din „sistemul" Purgatoriului.

Mai întâi, caracterul *infernal* al locului unde se află tatăl lui Guibert și în care mama lui a riscat – în viziunea ei – să fie antrenată. Este vorba de un *loc* situat lângă un *puț* și, într-o altă viziune, de un *templu* de unde ies ființe cu înfățișare diavolească, diavoli negri[13]; larve cu părul plin de păduchi, monștri cu ochi negri enormi, o lume unde grozăvia celor văzute, auzite și mirosite, viziuni monstruoase, zgomote insuportabile, mirosuri fetide, sunt amestecate cu durerile fizice. Lume de chinuri, univers de pedepse, unde focul este precumpănitor. Lume de duhuri fără nume, dar care ispășesc în chinuri trupești. Lume de suferință din care cei vii își pot smulge morții prin rugăciune, pomeni, slujbe potrivit teoriei tradiționale a rugăciunii, dar și printr-o împărțire a încercărilor a căror natură este legată de cea a păcatului săvârșit. Și, pe deasupra, două trăsături dominante:

afirmarea, căutarea unui *loc*, deocamdată greu de deosebit de mulțimea infernelor (piață, puț, templu, locuri de pedeapsă – *poenarum locos, poenales locos* – vizionara cere spectrului bărbatului ei *ubi commaneret*, să-i spună unde locuiește el), expresia unei strânse legături între cei vii și cei morți, solidaritate ce aparține în primul rând familiei, familia de sânge, mai ales cuplul conjugal, într-o vreme când Biserica amintește puternic cuvintele lui Pavel potrivit cărora soția și soțul nu sunt decât una și aceeași carne, apoi familia spirituală, ca aceea pe care o alcătuiește femeia convertită cu bătrâna care o ajută să se convertească. În sfârșit, nodul sistemului, ispășirea comună a greșelilor, pedeapsă și totodată spălare de păcate. Aceste suferințe sunt purgatoare ale suferințelor omului *(molestias istas molestiarum hominis... purgatrices)*.

Viziunea lui Alberico și cea a lui Tnugdal sunt mai literare, mai tradiționale, puterea lor imaginativă este mai mare.

2. La Monte-Cassino: Alberico de Settefrati

Alberico de Settefrati, născut pe la 1100, pe când avea vârsta de zece ani, avusese o vedenie, în timpul unei boli, care l-a ținut leșinat nouă zile și nouă nopți. Intrat în vestita mănăstire de la Monte-Cassino, pe când era stareț Gerard (1111-1123), i-a povestit viziunea pe care o avusese călugărului Guidone, care a transcris-o. Dar, trecând de la unul la altul, pe cale orală, povestirea a fost modificată, așa că starețul Senioretto (1127-1137) l-a sfătuit pe Alberico s-o rescrie cu ajutorul lui Petrus Diacono. Aceasta este povestirea care ni s-a păstrat[14]. Ea poartă pecetea viziunilor cunoscute la Monte-Cassino – *Suferințele sfintelor Perpetua și Félicité, Viziunea lui Wetti, Viziunea sfântului Fursy, Viața sfântului Brandan*. Unii au vrut să vadă în ele și influențe musulmane, însă acestea nu au putut fi decât limitate, deoarece, în esca-

tologia musulmană, infernul este rezervat necredincioșilor și politeiștilor și nu pare să cunoască Purgatoriul [15].

Sfântul Petru, însoțit de doi îngeri, Emanoil și Ilie, s-au arătat tânărului Alberic, ridicat în aer de către o porumbiță albă, și l-au dus către locurile de cazne și către cele ale Infernului *(loca penarum et inferni)* ca să i le arate.

Povestirea acestei viziuni pare că nu se mai sfârșește[16]. Nu pot decât s-o rezum, dar am vrut să fiu cât mai aproape de textul original pentru precizia imaginilor care trebuie să intre în rezervorul nostru cu imaginar și pentru a salva impresia de hoinăreală pe care, cu tot pilotajul sfântului Petru, îl oferă călătoria călugărului. Raita aceasta hieratică ne va îngădui să apreciem mai bine ordinea în sânul căreia avea să apară, curând, Purgatoriul.

Alberico vede mai întâi un loc fierbinte, cu niște ghiulele de foc și aburi aprinși, unde sunt spălate de păcate sufletele copiilor mici, morți în primul lor an de viață. Pedepsele pentru ei sunt ușoare, căci n-au avut timp să săvârșească multe păcate. Curba păcatelor urmează vârstele vieții. Crește și adună greșelile în tinerețe și maturitate, apoi descrește o dată cu bătrânețea. Timpul petrecut în aceste locuri de spălare a păcatelor este pe măsura numărului lor, adică după vârsta morților care sunt supuși la chinuri. Copiii de un an stau în locurile acestea șapte zile, cei de doi ani paisprezece zile, și așa mai departe (Alberico nu spune mai mult, deoarece continuarea progresiei proporționale ar pune fără îndoială probleme delicate).

Vede apoi o vale înghețată unde sunt torturați adulterii, incestuoșii și alți desfrânați. Vine apoi o altă vale, plină de copăcei cu spini, unde sunt agățate de mamele, din care sug șerpi, femeile care nu au vrut să-și alăpteze pruncii și unde ard, spânzurate de păr, femeile adultere. Urmează o scară cu trepte de foc, în josul căreia se află un cazan plin cu smoală clocotită: urcă și coboară pe ea bărbații care au avut relații sexuale cu

femeile lor în zilele (duminicile și sărbătorile) când actul sexual este oprit. După aceea, este un cuptor cu flăcări de pucioasă unde se mistuie stăpânii care s-au purtat cu supușii lor nu ca niște stăpâni ci ca niște tirani, precum și femeile care și-au ucis copiii și care au avortat. După cuptorul acesta, se vede un lac de foc ce seamănă cu sângele. Ucigașii, morți fără să se fi căit, după ce au purtat timp de trei ani agățat de gât portretul victimei lor, sunt zvârliți acolo. Alături, într-un cazan imens, plin cu bronz, cositor, plumb, pucioasă și rășină clocotite, ard, pe perioade ce merg de la trei la patru ani, episcopii, căpeteniile și mai marii bisericilor, care i-au lăsat să facă slujbe pe preoții sperjuri, adulteri sau excomunicați.

Alberico este dus apoi aproape de Infern, o gaură cumplit de întunecoasă, din care se ridicau duhori grele, strigăte și gemete. Lângă Infern, era un balaur mare de tot, legat în lanțuri, care, cu botul lui de foc, înghițea puzderii de suflete de parcă erau niște muște. Bezna cea deasă nu lăsa să se vadă dacă sufletele acestea se duceau în întuneric sau chiar în Infern. Călăuzele îi spun lui Alberico că acolo se aflau Iuda, Ana, Caiafa, Irod și păcătoșii osândiți fără judecată.

Într-o altă vale, nelegiuiții sunt arși într-un lac de foc, simoniacii într-un puț din care flăcările se înalță și coboară. Într-un alt loc cumplit, întunecos și rău mirositor, plin de flăcări ce trozneau, de șerpi și de balauri, de țipete ascuțite și gemete îngrozitoare; sunt spălate sufletele celor care au părăsit biserica sau mănăstirea, nu au făcut penitență, au jurat strâmb, au păcătuit prin adulter, ticăloșie, mărturie mincinoasă și alte „crime". Spălarea este pe măsura păcatelor, care sunt ca aurul, plumbul, cositorul sau alte materii, așa cum spune Pavel în prima lui epistolă către Corinteni.

Într-un lac mare și negru, plin cu apă sulfuroasă, cu șerpi și cu balauri, demonii plesneau peste gură, peste față și peste cap, cu șerpi în chip de bici, o mulțime de martori mincinoși. Aproape de acolo, doi demoni, unul în formă de câine, altul în formă de leu, aruncau pe gură o

suflare fierbinte, care zvârlea spre tot felul de cazne sufletele care treceau pe lângă ei.

Deodată, sosește o pasăre mare, ducând pe aripi un călugăr mic, bătrân, căruia îi dă drumul în întunericul puțului infernului, unde este pe dată înconjurat de demoni, însă pasărea se întoarce și îl smulge de acolo.

Atunci, sfântul Petru îi spune lui Alberico că îl lasă cu cei doi îngeri: acesta, mort de frică, este și el atacat de un demon respingător, care încearcă să-l tragă în Infern, dar sfântul Petru se întoarce, îl scapă pe Alberico și îl trimite într-un loc paradisiac.

Înainte de a trece la descrierea Paradisului, Alberico mai face câteva precizări în legătură cu cele văzute în locurile de pedeapsă.

A văzut hoți puși goi în lanțuri, care nu se puteau ridica în picioare, cu lanțuri de foc legate de gât, de mâini și de picioare. A văzut un fluviu mare de foc ieșind din Infern, iar peste fluviul acesta, un pod de fier care se lățea când treceau pe el, sprintene, sufletele drepților, și se îngusta, de nu mai era decât ca o ață, atunci când treceau păcătoșii, care cădeau în fluviu și rămâneau acolo până ce, curățați și fripți aidoma cărnii, puteau în cele din urmă trece podul. Sfântul Petru i-a dezvăluit că fluviul și podul acela sunt purgatoare[17].

Sfântul Petru îi spune apoi lui Alberico că un om nu trebuie niciodată să ajungă la deznădejde, oricât de mari i-ar fi păcatele, căci, prin penitență, se poate ispăși totul. În sfârșit, apostolul îi arată lui Alberico o câmpie atât de întinsă încât ar trebui trei zile și trei nopți ca s-o străbați, și unde mărăcinii erau atât de deși că nu puteai merge decât călcând pe ei. În această câmpie, se afla un balaur uriaș, pe care era încălecat un diavol, de parcă ar fi fost un călăreț, și care ținea un șarpe mare în mână. Diavolul acesta fugărea orice suflet care cădea pe câmpie și îl lovea cu șarpele. După ce alergase destul ca să se spele de păcate, goana se mai potolea și sufletul putea să scape.

Din locurile purgatoare, Alberico trece în locuri ceva mai vesele.

Sufletele ce se arătaseră vrednice să ajungă în *refrigerium* pătrund într-o câmpie unde este numai plăcere și bucurie, miresme de crini și de trandafiri. În mijlocul câmpiei, se află Paradisul, unde sufletele nu vor intra decât după Judecata de Apoi. În afară de îngeri și de sfinți, care sunt primiți, fără judecată, în cel de al șaselea cer. Cel mai slăvit dintre sfinții aflați acolo este sfântul Benedict, și cei mai slăviți dintre toți cei care se află pe acea câmpie sunt călugării. Călăuzele lui Alberico aduc laude călugărilor și descriu programul de viață pe care trebuie să-l aibă ca să dobândească mântuirea. Nu trebuie să-și piardă niciodată iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele, însă programul lor este în primul rând negativ: trebuie să îndure injuriile și persecuțiile, să reziste ispitelor diavolești, să muncească cu mâinile fără să dorească bogății, să țină piept viciilor, să fie veșnic temători. Apoi, sfântul Petru, după ce arată care sunt cele trei păcate foarte primejdioase, hulpăveala *(gula)*, lăcomia *(cupidas)* și trufia *(superbia)*, îl duce pe Alberico să vadă cele șapte ceruri, despre care spune prea puțin, în afară de al șaselea, care este lăcașul îngerilor, al arhanghelilor și al sfinților, și de al șaptelea, unde se află tronul lui Dumnezeu. Porumbița îl duce apoi într-un loc înconjurat de un zid înalt, peste care poate zări ce se află înăuntru, dar, ca oricare om, nu are voie să spună ce a văzut acolo[18].

Să lăsăm de o parte, în această povestire, puzderia de surse literare care o inspiră și patriotismul benedictin care o însuflețește. Interesul ei pentru geneza Purgatoriului este limitat, dar nu neglijabil chiar și prin limitele și tăcerile lui.

Povestirea este, desigur, cum nu se poate mai încâlcită și dă despre lumea cealaltă o imagine și mai încâlcită. Alberico este departe de concepția despre o a treia împărăție de pe lumea cealaltă. Lumea de dincolo, așa cum o concepe el, este foarte bine compartimentată,

se trece, după cum dorește sfântul Petru, din locurile de pedeapsă în groapa Infernului sau în Paradis, sau în regiuni terestre. Însă importanța „locurilor de pedeapsă", de unde până la urmă scapi și te duci către mântuire, este mare. O socoteală aproximativă (căci încâlceala povestirii nu este mică) ne dă posibilitatea să recunoaștem, din totalul de cincizeci de „capitole", șaisprezece consacrate Purgatoriului ce avea să fie creat, douăsprezece Paradisului și vecinătăților lui și unul singur Infernului propriu-zis.

Despre „teoria" locurilor purgatoare, viziunea nu spune practic nimic, sau, cel mult, nu propune decât o teologie foarte rudimentară. Toate păcatele duc în aceste locuri, dar toate pot fi ispășite aici. Este exaltat rolul penitenței, dar nu se vede ce parte revine penitenței terestre și acestei forme de ispășire în locurile de pedeapsă. Nu se face distincția între păcate ușoare și păcate grele (clivajul între păcate de moarte și păcate mărunte nu există încă) și se pare că mai ales *scelera*, crimele, care, după cum spune sfântul Augustin, duceau de-a dreptul în infern, sunt ispășite aici, prin pedepse pe termen limitat, dar infernale. În sfârșit, nu există trecere directă din locurile de pedeapsă, după ispășire, în Paradis, ci o anticameră situată într-un vestibul paradisiac: câmpia fericirii.

Cu toate acestea, purificarea *post mortem* ocupă un loc important și, când vorbește despre fluviu și despre pod, Alberico folosește termenul *purgator* în așa fel încât epitetul pare foarte apropiat de substantiv, ș , chiar dacă lucrul este făcut cu toată confuzia unui simbolism numeric, există o tendință netă către o contabilitate a lumii de dincolo și către un raport proporțional între păcatul săvârșit pe pământ și timpul de ispășire pe lumea cealaltă.

Pe scurt, avem impresia că autorul sau autorii acestei viziuni aparțin unui mediu monastic arhaic, care, prin cultura lui tradițională – inclusiv vechea noțiune de *refrigerium* – nu izbutește să vadă limpede tendința către

o concepție despre lumea cealaltă ca loc de spălare a păcatelor, tendință care se face puternic simțită.

Aceeași impresie se regăsește, la un alt pol geografic al monahismului benedictin, în viziunea irlandeză a lui Tnugdal[19].

3. *În Irlanda: lumea cealaltă, fără purgatoriu, văzută de Tnugdal*

Lumea cealaltă văzută de Tnugdal – călătoria lui nu conține vreun episod terestru – este ceva mai bine ordonată decât cea a lui Alberico. Ca și viitorul călugăr de la Monte-Cassino, Tnugdal trece mai întâi printr-o serie de locuri unde se află în chinuri diferite catergorii de păcătoși: ucigași, fățarnici, zgârciți, hoți, lacomi, desfrânați. Locurile de pedeapsă sunt neobișnuit de mari: văi adânci, munte foarte înalt, lac foarte întins, casă imensă. Muntele va cunoaște, datorită lui Dante, un succes cu totul special. Sufletele sunt supuse, aici, când la o căldură arzătoare, când la un frig năprasnic. Întunericul și duhorile cele grele domnesc în aceste locuri. Animale monstruoase sporesc grozăvia. Unul din animalele acestea, stând pe un lac înghețat, mănâncă cu botul lui de foc suflete pe care le mistuie și apoi le varsă (veche moștenire indo-europeană) și aceste suflete reîncarnate au niște ciocuri foarte ascuțite cu care își sfâșie propriile trupuri. Victimele acestei dihănii sunt desfrânații și în special desfrânații din mănăstiri. În imagini ca cele ale lui Piranesi, Tnugdal vede sufletele celor hulpavi cum se coc într-un imens cuptor și pe cele ale păcătoșilor, care au adunat păcat după păcat, cum sunt chinuite, într-o vale plină de cuptoare zgomotoase, de către un fierar călău, Vulcan pe nume. Este pusă astfel în valoare, pe lângă specificitatea păcatelor și a viciilor, noțiunea de cantitate de păcate și – semn al timpului în acest al XII-lea veac iubitor de dreptate – îngerul subliniază, pentru Tnugdal care este îngrozit, că

Dumnezeu, cu toate acestea, nu este mai puțin milostiv și, mai ales, drept: „Aici, spune el, fiecare suferă potrivit meritelor sale și după cum hotărăște dreptatea."

Apoi, printr-o prăpastie adâncă, se coboară în infernul inferior, care se anunță printr-o grozăvie, un frig cumplit, o duhoare și un întuneric cu mult mai mari decât tot ce îndurase Tnugdal până atunci. Vede o groapă dreptunghiulară, ca un rezervor, din care iese o flacără negricioasă și rău mirositoare, plină de diavoli și de suflete care, ca niște scântei, se ridică, se sting și cad din nou în adâncuri. Ajunge chiar până la poarta Infernului și are privilegiul, ca om viu ce este, să vadă ceea ce osândiții cufundați în întuneric nu văd, așa cum nici pe el nu-l zăresc. El îl vede chiar și pe prințul întunericului, o dihanie mai mare decât toate cele pe care le văzuse până atunci.

Apoi, duhoarea și întunericul dispar, iar Tnugdal și îngerul său descoperă, lângă un zid mare, o mulțime de bărbați și de femei triste, care stăteau în ploaie și în vânt. Îngerul îi explică lui Tnugdal că sunt cei care nu sunt cu totul răi, care au încercat să trăiască în cinste, dar care nu au dat celor săraci bunuri trecătoare și care trebuie să aștepte câțiva ani în ploaie ca să fie duși la odihnă tihnită *(requies bona)*. Trecând zidul printr-o poartă, Tnugdal și însoțitorul său descoperă o câmpie frumoasă, înmiresmată, plină de flori, luminoasă și plăcută, unde se zbenguie veseli o mulțime de bărbați și de femei. Sunt cei nu chiar buni de tot, care au meritat să fie smulși chinurilor iadului, dar care nu sunt încă vrednici să intre în rândurile îngerilor. În mijlocul câmpiei, se află izvorul tinereții a cărui apă dă viața veșnică.

Aici se găsește o foarte ciudată evocare a unor regi irlandezi legendari – dar pe care Tnugdal îi socotește bineînțeles istorici – care, chiar dacă au fost răi, s-au căit, sau, chiar dacă au fost buni, au mai făcut totuși și greșeli. Se află aici în curs de ispășire sau la capătul ei. Așa cum viziunea lui Alberico era inspirată de patriotismul benedictin, aici apare „naționalismul" irlandez. Se

întâlnește și tradiția mustrării regilor, folosirea politică a lumii celelalte, întâlnită în viziunea lui Carol cel Gras. Existența unui loc purgator (cuvântul nu este pronunțat aici) permite o critică moderată a monarhiei, respectată și totodată dojenită.

Iată-i așadar pe regii Domachus și Conchober, cruzi și dușmani neîmpăcați, care s-au îmblânzit și au devenit prieteni și care s-au căit înainte de a muri. Trebuie oare să vedem în aceasta o chemare la unitate a clanurilor irlandeze? Iată-l, în special, pe regele Cormachus (Cormak), stând pe tron, într-o casă foarte frumoasă, cu zidurile din aur și argint, fără uși și fără ferestre, unde se intră după plac. Este slujit de săracii și de pelerinii cărora le-a dat bunurile lui pe când era în viață. Însă, numaidecât, casa se întunecă, toți cei dinăuntru se întristează, regele plânge, se ridică și iese. Toate sufletele ridică mâinile către cer și se roagă fierbinte lui Dumnezeu: „Fie-ți milă de sluga ta." Iată-l într-adevăr pe rege, scufundat în foc până la brâu, partea de sus a corpului fiind acoperită cu un ciliciu. Îngerul explică: în fiecare zi, regele suferă timp de trei ceasuri și se odihnește timp de douăzeci și unu. Suferă până la brâu fiindcă a fost adulter, și în partea de sus a trupului, fiindcă a pus să fie ucis un conte lângă sfântul Patrick și fiindcă a jurat strâmb. Toate celelalte păcate i-au fost iertate.

Tnugdal și îngerul ajung în sfârșit în Paradis. Acesta este alcătuit din trei locuri împrejmuite de ziduri. Un zid de argint înconjoară locuința soților credincioși, un zid de aur pe aceea a martirilor și a celor neprihăniți, a călugărilor și a călugărițelor, a apărătorilor și a ctitorilor de biserici, un zid de pietre nestemate pe aceea a fecioarelor și a celor nouă ordine îngerești, a sfântului duhovnic Ruadan, a sfântului Patrick și a patru episcopi (irlandezi!). La această viziune, sufletul lui Tnugdal se întoarce în trup.

Viziunea lui Tnugdal arată foarte bine că, dacă geografia lumii de dincolo rămâne fărâmițată, Infernul părând să fie făcut dintr-o singură bucată doar fiindcă

nu se poate vedea cum este, de vreme ce nu poate fi vizitat, compartimentarea locurilor de spălare a păcatelor tinde totuși să se ordoneze după trei principii. Cel dintâi este un principiu geografic: alternanța unor locuri ce contrastează ca relief și temperatură. Al doilea este moral: repartizarea celor purificați după genul de păcate. Al treilea este religios propriu-zis, ca să nu spunem teologic: este clasificarea oamenilor în patru categorii: cei foarte buni, care îndată după moarte se duc în Paradis, și cei foarte răi, care, imediat după moarte și judecata individuală (Tnugdal subliniază că cei osândiți „au fost judecați"), sunt trimiși în Infern, cei care nu sunt chiar buni și cei care nu sunt chiar răi. Însă Tnugdal nu este foarte clar. Dacă ne luăm după ce scrie el, aceste două ultime categorii s-ar deosebi de păcătoșii chinuiți în infernul superior. În ceea ce-i privește pe cei care nu sunt cu totul răi, Tnugdal nu pomenește nimic de o trecere prin locurile de ispășire și se mulțumește să-i pună să petreacă „vreo câțiva ani" în ploaie și vânt, chinuiți de foame și de sete. Cât despre cei foarte buni, îngerul îi spune lui Tnugdal că „au fost smulși din chinurile Iadului", dar nu sunt vrednici deocamdată să se afle într-un adevărat Paradis.

Este surprinzătoare absența, la acea dată, a ideii (și a cuvântului) de *purificare*. Tnugdal a încercat, cu stângăcie, să adune, într-o viziune, un ansamblu de moșteniri literare și teologice pe care n-a știut să le lege între ele. De o parte, existența a două infernuri, dar fără să fi știut să precizeze funcția infernului superior. De altă parte, teoria augustiniană a celor patru categorii de oameni în raportul lor cu binele și cu răul. Dar, fiindcă n-a știut cum să le pună în infernul superior, le-a pus în locuri originale, tinzând astfel spre o regionalizare în cinci părți a lumii de dincolo, aceasta fiind una din soluțiile schițate în secolul al XII-lea pentru remodelarea lumii celeilalte. Punctul cel mai slab al acestei concepții (îmi permit să vorbesc în termeni de judecată de valoare, deoarece sunt încredințat că, pentru succesul sistemului

Purgatoriului printre clerici și în mase, într-o epocă „rațională", coerența acestui sistem a fost un element important) este faptul că Tnugdal nu a făcut legătura între locurile de așteptare (și de ispășire mai mult sau mai puțin ușurată) a celor care nu sunt chiar buni și a celor care nu sunt chiar răi și locurile infernului inferior. O trecere succesivă prin unele, *apoi* prin celelalte ar fi dat o soluție concretă tezelor augustiniene. Tnugdal n-a făcut-o deoarece, nu numai că probabil avea o concepție încă neclară despre spațiu ci, în primul rând, fiindcă avea o concepție despre timp care-l împiedica să facă acest lucru. Pentru el, lumea cealaltă rămâne supusă unui timp escatologic care nu poate avea decât foarte slabe asemănări cu timpul terestru, istoric. Ici colo, se strecoară perioade de „câțiva ani" în lumea cealaltă, dar nu este o succesivitate ordonată. Timpul lumii celeilalte nu este unificat, și încă și mai puțin dublul timp al omului pe lumea aceasta și pe cealaltă.

4. *Descoperire în Irlanda: „Purgatoriul sfântului Patrick"*

A patra călătorie imaginară, deși este redactată de un călugăr – însă un călugăr cistercian – aduce în mijlocul trăsăturilor tradiționale noutăți importante. Mai ales una: *Purgatoriul* este numit aici ca fiind unul din cele trei locuri de pe lumea cealaltă. Opusculul care ocupă în istoria Purgatoriului un loc esențial, deoarece a jucat un rol însemnat, dacă nu hotărâtor, în succesul acestuia, este celebrul *Purgatoriu al sfîntului Patrick*[20].

Autorul este un călugăr numit H. (inițială pe care Mathieu Paris, în secolul al XIII-lea, a transformat-o, fără nici un motiv, în *Henricus*), care, în momentul redactării, locuia în mănăstirea cisterciană de la Saltrey, în Huntingdonshire. Cel care i-a cerut să scrie această întâmplare este un abate cistercian, cel de la Sartis (astăzi, Wardon, în Bedfordshire). O știa de la alt călugăr,

Gilbert. Acesta a fost trimis în Irlanda de către starețul mănăstirii cisterciene de la Luda (astăzi, Louthpark, în Huntingdonshire), Gervasius, ca să găsească un loc potrivit pentru întemeierea unei mănăstiri. Întrucât Gilbert nu știe irlandeza, îl ia ca însoțitor, ca să-i slujească de tălmaci și ca să-l apere, pe cavalerul Owein, care îi povestește pățaniile prin care a trecut el în *Purgatoriul sfântului Patrick*.

În preambulul tratatului său, H. de Saltrey amintește, invocând pe sfântul Augustin și mai ales pe Grigore cel Mare, cât de folositoare sunt, pentru învățătura celor vii, povestirile cu viziuni din lumea cealaltă: Este mai ales cazul diferitelor forme ale pedepsei ce se numește (pedeapsă) purgatoare (*que purgatoria vocatur*), în care cei care, deși au săvârșit păcate în timpul vieții, au rămas drepți, sunt purificați, putând astfel ajunge la viața eternă căreia îi sunt predestinați. Pedepsele sunt pe măsura gravității păcatelor și a firii mai mult sau mai puțin bună a păcătoșilor. Acestei scări a păcatelor și a pedepselor, îi corespunde o etajare în locurile de osândă, în infernul subteran, pe care unii îl văd ca o temniță întunecată. Locurile pentru chinurile cele mai mari se află jos, cele pentru bucuriile cele mai mari sus, recompensele potrivit de bune și totodată potrivit de rele la mijloc *(media autem bona et mala in medio)*. Aici se vede că H. de Saltrey a adoptat repartizarea în trei categorii (în locul celor patru categorii augustiniene) și noțiunea de intermediar.

În pedeapsa purgatoare, tot așa, sufletul este chinuit după meritele lui, și sufletele care, după ce au trecut prin această experiență, primesc de la Dumnezeu îngăduința să se întoarcă în trupurile lor pământești, își arată urmele asemănătoare cu urmele corporale, ca amintiri, dovezi și avertismente[21].

Pe când sfântul Patrick încerca, fără mare succes, să-i creștineze pe irlandezii recalcitranți, și căuta să-i convertească folosind frica de Infern și ademenirea cu Paradisul, Iisus i-a arătat, într-un loc pustiu, o groapă *(fossa)*

rotundă și întunecoasă și i-a spus că dacă cineva pătruns de căință și de credință petrece o zi și o noapte în gaura aceea, va fi curățat de toate păcatele și va putea vedea chinurile celor răi și bucuriile celor buni. Sfântul Patrick s-a grăbit să ridice o biserică lângă gaura aceea, să instaleze acolo călugări, s-o împrejmuiască cu un zid pe care l-a închis cu o poartă a cărei cheie era păstrată de starеț. Se pare că mulți penitenți au făcut experiența locului acesta chiar de pe vremea sfântului Patrick, care le-ar fi cerut să-și scrie viziunile. Locul a fost numit purgatoriu și, întrucât sfântul Patrick a fost cel dintâi care l-a cunoscut, purgatoriul sfântului Patrick *(sancti Patricii Purgatorium)*[22].

Obiceiul voia ca cei ce candidau la experiența *Purgatoriului sfântului Patrick* să aibă încuviințarea episcopului diocezei, care trebuia mai întâi să se silească să-i convingă să renunțe. Dacă nu izbutea, le dădea o autorizație care era arătată starețului bisericii; la rândul său, acesta încerca să-i convingă să aleagă altă penitență, spunându-le că mulți pieriseră în experiența aceea. Dacă nici el nu reușea, îi prescria candidatului să petreacă mai întâi cincisprezece zile rugându-se în biserică. După aceste cincisprezece zile, candidatul asista la o slujbă în timpul căreia se împărtășea și era stropit cu agheasmă ca să se lepede de necuratul. Era dus în procesiune și cu imnuri până la Purgatoriu a cărui ușă era deschisă de starețul care amintea că acolo sunt demoni și că mulți din vizitatorii precedenți dispăruseră. Când candidatul persevera, era binecuvântat de toți preoții și intra făcându-și semnul crucii. Starețul închidea poarta la loc. A doua zi, la aceeași oră procesiunea se întorcea la groapă. Dacă penitentul ieșea, era dus din nou în biserică și petrecea acolo alte cincisprezece zile rugându-se. Dacă poarta rămânea închisă, era socotit mort și procesiunea se retrăgea. Avem de a face cu o formă specială de *ordalie*, de judecată a lui Dumnezeu, de un tip caracteristic, poate, tradițiilor celtice.

H. de Saltrey sare atunci la epoca contemporană *(hiis nostris temporibus)* și chiar precizează că este epoca regelui Ștefan (1135-1154). Matthieu Paris, în secolul al XIII-lea, va fi și mai precis – fără să aibă vreo dovadă – și va plasa aventura cavalerului Owein în 1153. Cavalerul Owein, împovărat de păcate, care nu sunt precizate, trecând de etapele preliminare ale ordaliei, intră încrezător și voios în groapă. De fapt, socotește că ceea ce face el este o ispravă cavalerească pe care o înfruntă singur, cu mult curaj *(novam gitur militiam aggressus miles noster, licet solus, intrepidus tamen)*[23]... Ajunge, într-o penumbră tot mai slabă, într-un soi de mănăstire locuită de douăsprezece personaje în sutană albă, care arătau ca niște călugări. Mai marele lor îi arată care este regula încercării. Avea să fie înconjurat de demoni care vor încerca fie să-l înspăimânte prin înfățișarea unor chinuri cumplite, fie să-l ademenească cu vorbe prefăcute. Dacă frica sau ispita îl vor face să cedeze și va da înapoi, își pierde și trupul și sufletul. Când va simți că este gata să fie învins, va trebui să rostească numele lui Iisus.

Atunci năvălesc demonii, care nu-i vor mai da drumul până la sfârșitul călătoriei lui prin infern – printre viziuni îngrozitoare, întrezărite în întunericul luminat doar de flăcările ce-i chinuiau pe osândiți, mirosuri grele și țipete ascuțite. Din toate încercările la care va fi supus va ieși învingător rostind numele lui Iisus și, după fiecare încercare, va refuza să dea înapoi. Nu voi mai pomeni așadar de acest deznodământ al fiecărui episod. Diavolii ridică mai întâi, în sala cea mare a casei de unde pleacă, un rug pe care se căznesc să-l arunce. După ce a trecut printr-o regiune pustie și întunecată, unde bătea un vânt puternic ca o sabie și tăios ca un brici, ajunge într-o câmpie nesfârșită, unde femei și bărbați despuiați sunt culcați pe pământ, fixați acolo cu cuie înroșite în foc, înfipte în mâini și în labele picioarelor. Trece într-o a doua câmpie, unde oameni de toate vârstele, sexele și condițiile, culcați pe spate sau pe burtă, sunt pradă balaurilor, șerpilor și broaștelor de foc, apoi, în a treia

câmpie, unde bărbați și femei, cu trupul plin de cuie înroșite în foc, sunt biciuiți de demoni, apoi, în a patra câmpie, adevărat câmp de suplicii de toate felurile, unde unii sunt agățați cu cârlige de fier fixate în ochi, urechi, gât, mâini, sâni sau sex, alții sunt victimele unei bucătării infernale, fiind copți în cuptor, fripți în tigaie sau în frigare etc. Vine apoi o roată mare de foc de care sunt agățați oameni ce se învârtesc iute de tot prin flăcări. Este urmată de o imensă clădire destinată băilor, unde se află o mulțime de bărbați, de femei, de copii și de bătrâni scufundați în niște hârdaie, pline cu metale clocotinde, unii afundați cu totul, alții până la sprâncene, sau la gât, sau la piept, sau la buric, sau la genunchi, unii doar cu un singur picior sau cu o singură mână. Owein ajunge atunci la un munte printre ai cărui pereți abrupți curge un fluviu de foc. Pe vârful muntelui, unde se află o mulțime de persoane, bate un vânt aprig și înghețat, aruncându-i în fluviu pe oamenii aceia care, dacă încearcă să scape cățărându-se pe munte, sunt împinși înapoi de niște demoni înarmați cu prăjini de fier.

La urmă de tot, este o flacără urât mirositoare și neagră, ce iese dintr-un puț din care urcă și coboară ca niște scântei o sumedenie de suflete. Diavolii care-l însoțesc îi spun: „Aici este poarta Iadului, intrarea în gheena, calea cea lată care duce la moarte, cine pătrunde aici nu se mai întoarce, căci în Infern nu există iertare. Aici este focul cel veșnic pregătit pentru Satana și cei asemenea lui, printre care nu poți spune că nu te numeri și tu." În clipa când se simte înghițit de puț, Owein rostește din nou numele Domnului, este împins la o parte de puț, în fața unui fluviu de foc, foarte lat, peste care era un pod ce părea de netrecut, căci era atât de sus încât te apuca amețeala, atât de îngust încât nu puteai pune piciorul și atât de alunecos că nu aveai cum să stai pe el. În fluviul de sub el, așteptau diavolii înarmați cu cângi de fier. Owein rostește din nou numele lui Iisus și pornește pe pod. Pe măsură ce înaintează, podul devine mai stabil și mai lat, iar când ajunge la mijloc, nu mai zărește nici

urmă de fluviu. Scapă de o ultimă încercare a diavolilor înfuriați ce voiau să pună mâna pe el și, coborând de pe pod, se trezește în fața unui zid foarte înalt și frumos, cu porțile de aur curat și de pietre scumpe, din care se desprindea un miros foarte plăcut. Intră și deodată se găsește într-o cetate minunată.

Două personaje, parcă niște arhiepiscopi, care conduceau o procesiune, i se adresează lui Owein și îi spun: „Îți vom explica tâlcul *(rationem)* celor ce ai văzut."

„Aici, spun ei mai departe, este Paradisul terestru[24]. Ne-am întors în el deoarece ne-am ispășit păcatele – nu ne-am isprăvit penitența pe pământ înainte de a muri – în chinurile pe care le-ai văzut venind încoace și în care am stat, mai mult sau mai puțin, după mulțimea greșelilor noastre. Toți cei pe care i-ai văzut în diferitele locuri de pedeapsă, în afară de cei care se află sub gura Infernului, după ce sunt spălați de păcate, ajung în locul de odihnă unde ne aflăm noi acum și, în cele din urmă, ei vor fi mântuiți. Cei ce sunt chinuiți astfel, nu pot să știe câtă vreme vor rămâne în locurile de pedeapsă, căci, prin slujbe, rugăciuni și pomeni, făcute pentru ei, pedepsele lor pot fi scurtate sau ușurate. Iar noi, care avem atât de multă odihnă și bucurie, dar care nu am fost încă vrednici de a ne înălța la ceruri, nu vom rămâne aici la nesfârșit: în fiecare zi, unii dintre noi trec din Paradisul terestru în Paradisul celest." O limbă de foc se lasă din acesta și-i face să se simtă foarte bine. Însă „arhiepiscopii" îl cheamă pe Owein la realitate: „Ai văzut o parte din ceea ce doreai să vezi: odihna preafericiților și chinurile păcătoșilor. Acum, trebuie să te întorci tot pe drumul pe care ai venit. Dacă, de acum înainte, vei trăi cum se cuvine pe pământ, poți fi încredințat că, după moarte, vei veni printre noi, dar dacă nu trăiești cum se cuvine, ai văzut ce chinuri te așteaptă. Pe drumul de întoarcere, nu ai de ce te teme din partea demonilor, căci nu vor îndrăzni să te atace, și nici de chinuri să nu te temi, căci nu te vor atinge." Cavalerul pornește plângând pe drumul de întoarcere și se întâlnește în cele din urmă

cu cei doisprezece inși întâlniți la început, care îl laudă și îl anunță că a fost spălat de păcate. Iese din *Purgatoriul sfântului Patrick*, când starețul deschide din nou poarta, și stă iar cincisprezece zile să se roage în biserică. Apoi, Owein pleacă în cruciadă la Ierusalim. La întoarcere, se va duce să-l caute pe rege, stăpânul său, și-i va cere să-i spună ordinul religios pe lângă care va putea trăi. Este momentul misiunii lui Gilbert de Luda; regele îl va invita pe Owein să-i servească de interpret călugărului. Cavalerul, încântat, va accepta, „deoarece, în lumea de dincolo, nu am văzut nici un ordin atât de slăvit ca ordinul cistercian." Vor construi o mănăstire, însă Owein nu vrea să fie nici călugăr, nici slujitor acolo, mulțumindu-se să-l slujească pe Gilbert.

Pentru noi, reprezentarea lumii celeilalte nu este partea cea mai importantă din această poveste – deși, cu siguranță, a contribuit la o mare parte din succesul ei. Conține cea mai mare parte a elementelor tradiționale de la Apocalipsa lui Pavel încoace și le anunță pe cele din viziunile ulterioare – în special pe cele din *Divina Commedie*. Însă este vorba mai curând de o reprezentare de infern decât de o reprezentare specifică. Cu toate acestea, anumite teme nu prea apar și lipsa lor de aici va influența fără îndoială cvasi-dispariția lor mai târziu. Focul, de pildă, a alungat practic frigul. Perechea fierbinte-înghețat era un element tipic al reprezentării lumii celeilalte ca loc de pedeapsă.

În viziunea lui Drythelm, vizitatorul lumii de dincolo ajunge într-o vale mare și adâncă, pe al cărei versant stâng arde un foc îngrozitor, în timp ce dreptul este răvășit de un viscol năprasnic. Tnugdal, la rândul lui, întâlnește într-unul din locurile care preced infernul inferior „un munte mare străbătut de o potecă îngustă, mărginită de o parte de un loc mirosind a pucioasă, plin de fum, iar de cealaltă parte, de gheață izbită de vânt."

În predica atribuită sfântului Bernard, se spune că „cei care sunt în Purgatoriu, așteptând răscumpărarea,

trebuie să fie mai întâi chinuiți fie prin căldura focului fie prin asprimea frigului..."

Însă, de multă vreme, semnificația frigului ca pedeapsă nu mai era prea bine înțeleasă. Ideea unui *refrigerium* binefăcător o înlocuise oarecum.

În *Viziunea împăratului Carol cel Gras*, visătorul imperial, transportat într-o lume de dincolo infernală, își aude tatăl, Ludovic Germanicul, afundat până la coapse într-un hârdău cu apă clocotită, cum îi spune: „N-ai teamă, știu bine că sufletul tău se va întoarce în trup. Dumnezeu ți-a îngăduit să vii aici ca să vezi pentru ce păcate îndur eu caznele ce îndur, ca și toți ceilalți pe care i-ai văzut. Într-o zi, mă aflu în hârdăul cu apă clocotită, dar a doua zi sunt trecut în celălalt, unde apa este foarte rece..." În textul acesta, al cărui autor a pierdut semnificația originală a ritului, trecerea prin apă rece este prezentată ca o favoare pe care împăratul o datorează intervenției sfântului Petru și a sfântului Rémi.

În *Purgatoriul sfântului Patrick* nu mai este vorba de vântul înghețat care suflă pe vârful muntelui aflat la capătul purgatoriului. Focul care, în secolul al XII-lea, a reprezentat însuși locul de curățare a păcatelor a alungat frigul de aici. Nașterea Purgatoriului dă lovitura de grație acelui *refrigerium* de care se vorbea mai înainte și anunță dispariția sânului lui Avraam[25].

Succesul *Purgatoriului sfântului Patrick* a fost imediat și foarte mare. Shane Leslie a scris că tratatul fusese „unul din *best sellers*-urile Evului Mediu". Data când a fost compus nu este sigură. De obicei, este situată în preajma lui 1190, deoarece traducerea lui în franceză, de către celebra poetesă engleză Marie de France, s-ar părea că nu poate fi posterioară ultimului deceniu al veacului al XII-lea. Pe de altă parte, sfântul Malachie, citat în *Tractatus* în calitatea lui de sfânt, a fost canonizat în 1190. Însă alți eruditi împing data redactării[26] până pe la 1210. Cu toate că am încercat să localizez cronologic pe cât se poate de precis apariția termenului *purgatorium* și semnificația acestei apariții pentru evoluția hotărâtoare a

reprezentării lumii celeilalte, nu mi se pare foarte important, pentru ceea ce urmărește ancheta noastră, să datăm din 1210 mai curând decât din 1190 *Purgatoriul sfântului Patrick*. Esențial este faptul că noul loc al lumii celeilalte se materializează în doi timpi, unul în literatura teologico-spirituală, sub impulsul profesorilor parizieni și al mediului cistercian, între 1170 și 1180, celălalt în literatura despre viziuni, între 1180 și 1215. Viața sfântului Patrick de Jocelyn de Furness, scrisă între 1180 și 1183, vorbește într-adevăr de un *Purgatoriu al sfântului Patrick*, însă situat pe muntele Cruachan Aigle, în Connaugh[27]. Adevăratele evenimente din istoria credințelor, a mentalităților și a sensibilității rareori pot fi datate cu ziua și anul când s-au întâmplat. Nașterea Purgatoriului este un fenomen petrecut la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul celui de al XIII-lea.

În schimb, este foarte important că o descriere a *Purgatoriului*, numit cu acest termen, a fost făcută, pornind de la o gaură ce aparține geografiei terestre, în jurul anului 1200. Redactarea tratatului lui H. de Saltrey datează pesemne din aceeași perioadă cu apariția legendei și a organizării unui pelerinaj. *Purgatoriul sfântului Patrick* – fără ca povestea cavalerului Owein să fie menționată – reapare în *Topografia* irlandeză *(Topographia Hibernica)* de Giraud Gallezul, sau de Cambrie *(Giraldus Cambrensis)*, a cărei primă ediție datează din 1188, dar nu este menționat în manuscrisul cel mai vechi și nu se află decât pe marginea unui manuscris al *Topografiei* datând din prima jumătate a secolului al XIII-lea. Giraud Gallezul făcuse călătoria în Irlanda în 1185-1186. În capitolul V din partea a doua din *Topographia Hibernica*, descrie un lac din Ulster unde se află o insulă împărțită în două părți. Una din ele este frumoasă și plăcută, acolo este o biserică oficială, vestită ca fiind adesea vizitată de sfinți. Cealaltă parte, sălbatică și înfricoșătoare, este lăsată în seama demonilor. Are nouă găuri în pământ. Cine se încumetă să rămână peste noapte într-una dintre ele, este înșfăcat de duhurile cele rele și petrece tot

timpul în niște chinuri cumplite, de tot soiul, și într-un foc ce nu poate fi descris, iar dimineața este găsit aproape fără suflare. Se povestește că, dacă, pentru a face penitență, cineva îndură o dată aceste chinuri, scapă de chinurile iadului după moarte, numai să nu fi săvârșit între timp alte păcate foarte grave[28]. Insula aceasta, Station Island, se află, desigur, în Lough Derg (lacul Roșu), în comitatul Donegal, care face parte din Eire, foarte aproape de frontiera Irlandei britanice de Nord. Se pare că *Purgatoriul sfântului Patrick* a fost loc de pelerinaj chiar de la sfârșitul secolului al XII-lea. Papa Alexandru al VI-lea l-a condamnat în 1497, însă capela și pelerinajul s-au impus chiar din secolul al XIV-lea și au supraviețuit unor noi atacuri și interdicții în 1632, 1704 și 1727. Pelerinajul a fost reluat, cu multă intensitate, după 1790 și a fost clădită o capelă mare. O nouă mare biserică închinată sfântului Patrick a fost terminată în 1931 și un pelerinaj atrage și astăzi, an de an, cam 15 000 de pelerini, între 1 iunie și 15 august[29].

Însă, la sfârșitul secolului al XII-lea, *Purgatorium Sancti Patricii*, în ciuda legăturilor lui cu creștinismul irlandez și cultul sfântului Patrick, nu are desigur coloratura naționalist-catolică și irlandeză pe care o va căpăta în epoca modernă și contemporană. Se pare că cei care au inițiativa pelerinajului și care îl controlează sunt călugării englezi.

După traducerea făcută de Marie de France[30], vor fi numeroase redactări ale *Purgatoriului* lui H. de Saltrey în latină și numeroase traduceri în limba vulgară, mai ales în franceză și în engleză[31]. Versiunea latină va fi reluată de Roger de Wendover, în *Flores Historiarum*, redactată înainte de 1231. Matthieu Paris, continuatorul lui Roger, reia, în a sa *Chronica majora*, întâmplarea cuvânt cu cuvânt. Fie că a cunoscut fie că nu a cunoscut tratatul lui H. de Saltrey, un mare răspânditor al *Purgatoriului*, cistercianul german Cezarie din Heisterbach scrie, în *Dialogus miraculorum* (XII, 38): „Cel ce se îndoiește de existența Purgatoriului să se ducă în Irlanda și să intre

în Purgatoriul lui Patrick, după care nu se va mai îndoi de chinurile din purgatoriu." Cinci dintre cei mai influenți autori de povestiri pilduitoare din secolul al XIII-lea au folosit *Purgatorium Sancti Patricii*, Jacques de Vitry, în *Historia orientalis* (cap. XCII), dominicanii Vincent de Beauvais, în *Speculum historiale* (Cartea XX, cap. XXIII-XXIV). Étienne de Bourbon, în *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (a se vedea mai departe), Humbert de Romans, în *De dono timoris*, și Jacopo da Varazze, în celebra sa *Legendă aurită* unde declară: „Și sfântul Patrick a aflat, prin revelație, că puțul acela duce la un purgatoriu, și că cei ce vor să coboare în el își vor ispăși păcatele și după moarte vor fi scutiți de orice Purgatoriu[32]." Gossouin din Metz vorbește despre acest purgatoriu în *Image du monde*, care a cunoscut două redactări în versuri, în 1245 și 1248, o redactare în proză, în 1246[33]. Iată un extras după una din aceste versiuni:

En Irlande il y a un lac
Qui jour et nuit brule comme feu.
Qu'on appelle le Purgatoire
Saint Patrice, et aujourd'hui encore
S'il y vient quelqu'un
Qui ne soit pas bien repentant
Il est aussitôt ravi et perdu
Et l'on ne sait ce qu'il est devenu
Mais s'il se confesse et est repentant,
Il doit souffrir maint tourment
Et se purge de ses péchés
Plus il en a et plus il en souffre.
Celui qui de ce lieu est revenu
Plus rien ne lui plaît désormais
En ce siècle, plus jamais
Il ne rira mais vivra pleurant
Et gémissant sur les maux qui sont
Et les péchés que les gens font[34].

(În Irlanda, există un lac/Care, zi și noapte, arde ca

focul./(Care) este numit Purgatoriul/Sfântului Patrick, și chiar și în zilele noastre/Dacă vine cineva acolo/Care nu se căiește/Este deodată luat și pierdut/Și nu se știe ce se întâmplă cu el/Dar dacă se spovedește și se căiește./Trebuie să îndure multe chinuri/Și se curăță de păcate/Cu cât are mai multe cu atât se chinuie mai mult./Cine s-a întors din locul acela/Nu se mai bucură de nimic/Pe lumea aceasta, niciodată/Nu va mai râde ci va trăi plângând/Și gemând de câte rele sunt/Și de greșelile pe care oamenii le fac.)

Învățatul Bonaventura l-a citit în original sau într-un rezumat și vorbește despre el în comentariul său la *Sentențele* lui Petrus Lombardus[35]. Froissard îl întreabă pe un nobil englez, Sir William Lisle, care a făcut în 1394 o călătorie în Irlanda, dacă a vizitat *Purgatoriul sfântului Patrick*. Acela răspunde afirmativ și îi spune chiar că, împreună cu altcineva, a petrecut o noapte în vestita hrubă căreia îi spune pivniță. Au dormit acolo, au avut vedenii în vis și Sir William este încredințat că „totul nu este decât nălucă"[36]. O incredulitate rar întâlnită la acea vreme.

Dante a urmat de aproape tratatul lui H. de Saltrey. Faima acestuia nu se stinge o dată cu epoca pe care, tradițional, o numim Evul Mediu. Rabelais și Ariosto pomenesc de el. Shakespeare socotește că povestea este cunoscută de spectatorii lui Hamlet[37], iar Calderon scrie o piesă pe aceeași temă[38]. Voga *Purgatoriului sfântului Patrick*, în literatura savantă și populară, a durat cel puțin până în secolul al XVIII-lea[39].

Însă, în acest cult și în acest tratat, esențial este faptul că, de acum înainte, există, sub numele său, o descriere a unui nou loc de pe lumea cealaltă, Purgatoriul, și că în pofida acelui pre-Paradis, vizitat de Owein, în *Tractatus* sunt trei locuri ce constituie lumea cealaltă: pe lângă Infern și Paradis, unde Owein nu a intrat încă, mai este și Purgatoriul, străbătut și descris pe îndelete de cutezătorul cavaler penitent. Iar această

geografie a lumii celeilalte se inserează în geografia terestră nu printr-o juxtapunere stângace, cum arătase Alberico de Settefrați, ci prin localizarea terestră precisă a unei intrări în Purgatoriu. Ce poate fi mai potrivit cu credințele și mentalitățile acelui timp când cartografia, aflată încă în faza bâiguielilor, localizează Paradisul (terestru la drept vorbind) în prelungirea lumii celor vii? Pentru cei vii, admiși să viziteze Purgatoriul, trebuie, pe măsură ce se dezvoltă procesul de spațializare (a Purgatorului), să se găsească gurile de intrare, să se ofere căile de comunicare cu pământul. Aceste guri sunt multă vreme mai mult sau mai puțin confundate cu cele ale Infernului și imaginea care s-a impus este cea a *puțului*. Topografia gurilor Purgatoriului va fi legată de hrube, de peșteri. Marele succes al *Purgatoriului sfântului Patrick*, situat într-o peșteră dintr-o insulă irlandeză, va consolida imaginea purgatoriului-puț. Un semn remarcabil al acestui succes este numele tradițional de *Puțul sfântului Patrick* dat unei lucrări de artă, excepțională, puțul sfântului Patrizio, construit în secolul al XVI-lea la Orvieto.

Oare creștenismul anglo-irlandez avea să impună creștinătății *propriul* lui Purgatoriu, fără să întâlnească vreun concurent? La celălalt capăt al lumii creștine, în Italia meridională, pe malurile nu ale Oceanului ci ale Mediteranei, un alt Purgatoriu, schițat de multă vreme, tindea și el să se afirme: cel din Sicilia.

TENTATIVA SICILIANĂ

Alături de dosarul anglo-irlandez despre călătoriile în Purgatoriu, care, după cunoștința noastră, începe cu Beda la începutul secolului al VIII-lea, dosarul sicilian despre Purgatoriu se întinde pe și mai multe veacuri, din veacul al VII-lea până în al XIII-lea. Pentru ceea ce urmărim noi, episodul cel mai important a avut loc în secolul al XI-lea. Așa cum am arătat, este vorba de

viziunea unui pustnic, aflată de un călugăr clunisian în insulele Lipari și povestită de Jotsaldus, apoi de Petrus Damiani, în scrierile lor despre viața sfântului Odo, stareț la Cluny (994-1049). Din craterul unui munte, se aud ridicându-se gemetele morților care se spală acolo de păcate[40].

Un secol mai târziu, predica XXI a lui Julien de Vézelay despre Judecata de Apoi prezintă pentru noi un dublu interes. Cel dintâi este o mărturie destul de neobișnuită despre sensibilitatea față de moarte. Se regăsește, desigur, aici, dubla inspirație a tradiției antice, despre necesitatea de a părăsi plăcerile pământești, și a tradiției monastice, despre desprinderea de lucrurile acestei lumi. Se simte însă ecoul unei bucurii încercate în timpul șederii pe pământ, mai ales la clasele dominante ale vremii, care gustă din plin luxul proprietăților rurale, al locuințelor strălucitoare, al veșmintelor și al blănurilor, al obiectelor de artă și al cailor, și al unei desfătări a trupului, semne ale unei noi stări de spirit, ale unei psihologii de valorificare a acestei lumii, care oferă un cadru de explicare a interesului crescând pentru o viață cât mai lungă, și deci o curiozitate sporită față de perioada intermediară dintre moartea individuală și sfârșitul lumii.

> Trei lucruri mă îngrozesc, declară Julien de Vézelay, doar cât pomenesc de ele și toată ființa mea lăuntrică se cutremură de frică: moartea, Infernul și Judecata ce va să vină.
>
> Sunt așadar înspăimântat de moartea care se apropie, care mă va duce, după ce mă va fi scos din trupul meu, din lumina aceasta de care ne bucurăm cu toții, în nu știu ce regiune în care doar duhurile cele credincioase pătrund... După mine, istoria oamenilor se va desfășura fără mine...
>
> Adio, pământ primitor *(hospita)*, unde, vreme îndelungată, m-am obosit cu fleacuri, unde am locuit o casă de lut, din care ies împotriva voinței mele, deși nu este

decât de lut... Cu toate acestea... numai împotriva voinței mele și numai dacă voi fi alungat voi pleca. Palida moarte va da buzna în bârlogul meu și, în ciuda împotrivirii mele, mă va târî spre ușă...

O dată cu lumea, părăsim toate cele lumești. Strălucirea lumii acesteia este părăsită în acea tristă zi: adio onoruri, bogății, proprietăți, câmpii întinse și încântătoare, pardoseli de marmură și tavane pictate ale măreților case! Ce să mai zicem de mătăsuri și de blănurile scumpe, de veșmintele în felurite culori, de cupele de argint și de caii de rasă, călăriți de bogătașii care voiau să pară că sunt mai mult decât sunt! Însă acestea nu înseamnă mare lucru: trebuie să te desparți de o soție la care te uiți cu atâta plăcere, să te desparți de copii, și să lași în urma ta propriul trup pe care ai fi în stare să-l plătești cu aur numai să-l poți scăpa...[41].

Al doilea interes prezentat de predica lui Julien de Vézelay este acela că menționează din nou Sicilia ca loc terestru de acces către lumea cealaltă.

Iată o primă evocare a celor care ard în focul veșnic și a celor care fac penitență în focul purgator.

Ca să nu se spună nimic despre cei ce ard în focul gheenei, care sunt numiți „ethnici", de la cuvântul *Et(h)na*, din pricina acelui foc veșnic, și pentru care nu mai există nici un fel de odihnă, pe deasupra... mai sunt cu siguranță și alții care îndură, după moartea trupului, munci foarte grele și îndelungate. Atât cât au trăit, nu s-au învoit „să facă cele cuvenite pentru penitență (*Luca* II, 8), când s-a apropiat moartea, totuși, s-au spovedit și au fost încercați de sentimente de căință"; drept care, la hotărârea preotului, „căruia Tatăl i-a dat toată judecata" (*Ioan* V ,22), ei vor putea săvârși în focul purgator penitența pe care nu s-au îngrijit s-o facă pe lumea aceasta. Focul acela care arde „lemnul, fânul și trestia adunate pe temelia credinței" îi arde pe cei pe care-i curăță de păcate; „aceștia vor fi mântuiți, dar ca prin foc"

(*I Corinteni* III, 12-13, 15), căci ei nu vor trece, cu siguranță, din focul purgator în focul veșnic: „Dumnezeu vorbește (...) când într'un fel când într'altul" (*Iov* XXXIII, 14). Puțin mai departe, vorbind din nou despre focul gheenei, face precizările următoare: „Focul se prinde de ceea ce arde, neîncetat, dar fără să-l mistuie. Astfel, salamandra, o târâtoare mică, merge pe jăratic fără nici-o primejdie pentru trupul ei; tot astfel, amianta, îndată ce se aprinde, arde necontenit fără ca focul s-o mistuie; și tot așa, Etna arde fără încetare, poate că de la facerea lumii, fără să piardă ceva din ceea ce arde[42]."

Vedem cum, prin jocul obișnuit printre clericii din Evul Mediu (Isidor din Sevilla dăduse exemplul) al etimologiilor fanteziste, Etna este confirmat în rolul său de loc al lumii celeilalte, de punct de comunicare între pământ și gheenă, între cei morți și cei vii. Dar unde se trage aici, geografic vorbind, granița dintre Infern și Purgatoriu?

La începutul secolului al XIII-lea, în dosar apare o piesă neobișnuită. În ale sale *Otia Imperialia (Trândăviile imperiale)*, redactate prin 1210 și dedicate împăratului Oto IV de Brunswick, învinsul de la Bouvines (în 1214), un cleric cultivat și dornic de cunoaștere – un adevărat etnograf medieval – englezul Gervasius din Tilbury, expune despre lumea cealaltă, pe de o parte, concepții tradiționale, care nu țin seama de noutățile despre Purgatoriu, și, pe de alta, o poveste nemaiauzită. În capitolul XVII din partea a treia, Gervasius tratează despre cele două paradisuri și cele două infernuri. Așa cum există, spune el, un Paradis terestru și un Paradis celest, „există două infernuri: unul terestru, de care se spune că se află într-o gaură din pământ, și în acest infern există un loc foarte depărtat de locurile de pedeapsă, loc care, fiind atât de departe și foarte liniștit... este numit *sân*, cum spunem *sân* (golf) de mare, și se spune că este *sânul lui Avraam*, datorită pildei cu bogătașul și cu Lazăr... Mai este și un alt infern, aerian și întunecos, unde au fost zvârliți pentru a fi pedepsiți îngerii cei răi, așa cum cei

buni se află în paradisul celest (empireu)[43]." Aici. Gervasius este interesat de faptul că, după cât se pare, unii din diavolii aceștia vin pe pământ ca să se împerecheze cu o muritoare și să dea naștere unor oameni excepționali despre care se spune că sunt „fără de tată" sau „copii de fecioară", ca Merlin vrăjitorul și, pe viitor, Antecrist.

Mai departe, Gervasius, descriind niște minuni geografice și mai ales siciliene, povestește următoarea întâmplare aflată în timpul unei călătorii făcută de el însuși (prin 1190) în Sicilia:

„În Sicilia, se află un munte, Etna, în care arde un foc de pucioasă, în apropiere de cetatea Catania,... oamenii din popor numesc acest munte Mondjibel[44] și locuitorii din partea locului povestesc că, pe coastele lui pustii, s-a arătat, în vremea noastră, marele Artur. Într-o zi, un rândaș al episcopului de Catania, mâncând prea mult, a fost cuprins de moleșeală. Calul pe care-l țesăla a scăpat și s-a făcut nevăzut. Degeaba l-a căutat rândașul prin râpele și povârnișurile muntelui. Cum neliniștea lui sporea, s-a apucat să scotocească hrubele cele întunecate ale muntelui. O potecă, foarte îngustă dar netedă, l-a dus până într-o câmpie întinsă, încântătoare și plină de tot soiul de plăceri.

Aici, într-un palat ridicat ca prin farmec, l-a găsit pe Artur culcat pe un pat regal. Regele, aflând de ce venise, a poruncit să fie adus calul și l-a dat băiatului ca să-l restituie episcopului. I-a povestit cum, rănit odinioară într-o bătălie împotriva nepotului său Modred și a ducelui saxonilor, Hilderic, zăcea acolo de multă vreme, încercând să-și tămăduiască rănile ce se redeschideau întruna. Și, după cum spun băștinașii care mi-au povestit totul, a trimis daruri episcopului, care le-a arătat ca să fie admirate de o mulțime de lume uluită de povestea aceasta nemaiauzită[45]."

Acestui text și acestei legende, Arturo Graf le-a consacrat un frumos articol[46]. Să ne mulțumim aici să indicăm locul lui excepțional în dosarul nașterii Purga-

toriului. Gervasius din Tilbury ignoră Purgatoriul și, întrucât rămâne legat de sânul lui Avraam, îl pune pe Artur într-un loc ce seamănă mai curând cu o lume de dincolo, fantastică, păgână. Textul acesta constituie în primul rând uimitoarea întâlnire între tradițiile septentrionale și cele meridionale, celtice și italiene. Întâlnire între legenda arturiană și Italia, a cărei dovadă se mai află și într-o sculptură, din secolul al XII-lea, din catedrala din Modena[47]. Întâlnire ce pune în evidență una dintre incertitudinile majore ale localizării Purgatoriului.

Purgatoriul era atras de doi poli: Paradisul și Infernul. Purgatoriul putea fi aproape un paradis sau pe jumătate infern.

Dar, foarte curând, Purgatoriul (sub formele ce fuseseră schițate) a fost tras către Infern și i-a trebuit multă vreme ca să se deosebească de acesta. Până în secolul al XIII-lea – și, uneori, și mai târziu – n-a fost decât un infern mai puțin adânc, unde sufletele nu erau chinuite pentru vecie, ci pe un timp limitat, iadul de sus.

Așadar, Purgatoriul s-a format într-o viziune a lumii de dincolo cel mai adesea infernală.

Această lume de dincolo a fost, în general, în timpul lungii perioade de incubație a Purgatoriului, situată sub pământ, în contact strâns cu Infernul – *infernul superior* –, însă, în faza aceasta de geografie confuză, modelul infernal al Purgatoriului a fost contaminat și îndreptat de alte două modele. Unul era cel al Purgatoriului aproape paradisiac[48]. Altul se năștea din dorința de a găsi, între Infern și Paradis, un loc cu adevărat intermediar.

Acestor probleme, abia percepute, li s-au dat, până în secolul al XII-lea, diverse soluții, mai mult sau mai puțin coerente. Uneori este o juxtapunere a două locuri, dintre care unul se aseamănă mai curând cu Infernul, celălalt cu Paradisul. Astfel, în foarte încâlcita *Viziune a lui Tnugdal*, două regiuni situate de o parte și de cealaltă a unui zid și plasate între Infern și Paradis, sunt, una ploioasă și bătută de vânturi, în vreme ce cealaltă, luminoasă, este străbătută de apa unui izvor dătător de

viață. Prima regiune ține închise sufletele celor ce nu sunt răi de tot, cea de a doua pe acelea ale celor care nu sunt buni de tot. Uneori, locul de spălare de păcate pare să se afle la suprafața pământului, însă într-o vale îngustă și adâncă unde domnește un întuneric asemănător cu cel din Infern. Așa se prezintă, de pildă, tărâmul din viziunea lui Drythelm.

INFERNALIZAREA PURGATORIULUI ȘI LIMITELE EI

Nici un text nu evocă așa cum o face cel al lui Gervasius din Tilbury un echivalent al Purgatoriului atât de asemănător cu un loc de odihnă, descrierea unei așteptări într-o lume care este desigur cea a morții (într-un munte de foc, unde ajungi dus de un cal negru – psihopomp –, într-o stare în care nu te vindeci de rănile pământești: cele ale lui Artur se redeschid întruna), dar unde un erou ca Artur trăiește „într-un pat regal", „într-un palat ridicat ca prin farmec", în mijlocul unei câmpii foarte întinse, încântătoare și plină de tot felul de desfătări.

Se pare că, în acest moment hotărâtor pentru Purgatoriul ce era pe cale să se nască, lumea creștină latină, care șovăie, între Irlanda și Sicilia, șovăie de asemenea când este vorba să facă din el un loc apropiat de Infern sau, dimpotrivă, apropiat de Paradis... De fapt, în momentul când Gervasius de Tilbury află întâmplări care oglindesc mai mult concepțiile din trecut decât pe cele din prezent, jocurile sunt făcute. Încărcat cu povara literaturii apocaliptice orientale, plină de focuri, de tortùri, de zgomot și de furie, definit de Augustin ca loc al unor suferințe mai mari decât oricare de pe pământ, pus la punct de către o Biserică ce nu aduce mântuire decât prin frică și cutremurare, Purgatoriul s-a înclinat de partea Infernului. În legătură cu legenda lui Artur în

vulcanul Etna, Arturo Graf a arătat în chip magistral cum, de la povestirea lui Gervasius de Tilbury până la aceea, cincizeci de ani mai târziu, a dominicanului Étienne de Bourbon, infernalizarea, satanizarea episodului este pe deplin săvârșită. Purgatoriul lui Artur a devenit un Purgatoriu provizoriu[49].

Tot astfel, Sicilia (Lipari sau Etna), spre deosebire de Irlanda, nu va fi o localizare durabilă a Purgatoriului. Ca să înțelegem acest lucru, trebuie să ne întoarcem la izvoarele creștine ale celeilalte lumi în viziune siciliană. Această viziune creștină este îndatorată unei bogate moșteniri antice, a cărei cea mai strălucitoare expresie este mitologia vulcanului Etna, lăcaș infernal al lui Vulcan și al cuptoarelor sale. Însă unul din marii ctitori ai Purgatoriului în Evul Mediu timpuriu pune bazele lumii celeilalte în Sicilia: Grigore cel Mare. Două povestiri din *Dialoguri* stau mărturie.

În primul text, călugărul Petrus îl întreabă pe Grigore dacă cei buni se recunosc în Paradis *(in regno)* și cei răi în Infern *(in supplicio)*. Grigore răspunde prin povestirea cu Lazăr și bogătașul cel rău. Trece apoi la povestirile tradiționale (să ne gândim de pildă la viziunile sfântului Martin după un model de hagiografie latină ca cel oferit de *Vita Martini* de Sulpicius Severus) cu viziuni ale unor muribunzi. Mai întâi, întâmplarea unui călugăr care, în clipa morții, îi vede pe Iona, Ezechiel și Daniel. Vine apoi povestea tânărului Eumorfius. Într-o zi, acesta își trimite sclavul să-i spună prietenului său Ștefan: „Vino iute, căci corabia ce ne va duce în Sicilia este gata de drum." În timp ce sclavul este în drum spre Ștefan, cei doi bărbați mor. Întâmplarea aceasta uimitoare îl nemulțumește pe Petrus care îi cere lui Grigore să-l lămurească:

> PETRUS: Spune-mi, cum se face că o corabie a ieșit înaintea sufletului ce era pe cale de a se despărți de trup și de ce a spus că, după moarte, avea să fie dus în Sicilia?

GRIGORE: Sufletul nu are nevoie de mijloc de transport *(vehiculum)*, dar nu este de mirare ca unui om aflat încă în trupul său să i se arate ceea ce vedea el de obicei, cu ajutorul trupului, ca să poată pricepe astfel unde i-ar putea fi dus, spiritual, sufletul. Faptul că i-a spus acestui om că va fi dus în Sicilia nu poate avea decât un sens: mai mult decât în oricare alt loc, în insulele acestea s-au deschis cazanele de tortură care aruncă foc. Cazanele acestea, după cum povestesc cei ce le cunosc, se cască tot mai mult, pe zi ce trece, deoarece, întrucât se apropie sfârșitul lumii, iar numărul celor ce vor fi adunați ca să fie arși, pe lângă cei aflați aici, fiind nesigur, trebuie ca aceste locuri de osândă să se deschidă tot mai mult ca să-i poată cuprinde pe toți. Dumnezeu atotputernicul a vrut să arate locurile acestea întru îndreptarea oamenilor, pentru ca cei neîncrezători *(mentes infidelium)*, care nu cred că există chinuri infernale, să vadă locurile de osândă, cei care nu vor să creadă cele despre care ei doar aud că se vorbește.

Cât despre cei, aleși sau osândiți, care au săvârșit fapte bune pentru o cauză comună, ei sunt duși în niște locuri tot comune, iar vorbele cele adevărate ar trebui să fie de ajuns pentru a ne încredința de acest lucru, chiar dacă pildele ar lipsi[50].

Amestecul acesta uluitor de legende păgâne și de creștinism foarte ortodox, de vulcanologie și de teologie a sfârșitului nu trebuie să ne surprindă la acest mare papă escatologic. Cunoaștem bine cea de a doua povestire care aduce în discuție insulele vulcanice siciliene și locurile infernale: este povestea pedepsirii lui Teodoric azvârlit într-un vulcan din insulele Lipari[51].

Politizarea viziunilor despre lumea cealaltă este elementul cel mai izbitor în această povestire care avea să rămână foarte vie în Evul Mediu și care anunță viziunile regilor pedepsiți pe lumea cealaltă, exemplele, pe care le-am văzut mai înainte, fiind cele ale suveranilor carolingieni, din viziunea lui Carol cel Gras, și ale regilor

irlandezi, din viziunea lui Tnugdal. Însă localizarea siciliană a locurilor de pedeapsă de pe lumea cealaltă este un element la fel de semnificativ. În această tradiție trebuie, evident, situată povestirea lui Jotsald și a lui Petrus Damiani.

Între povestirile lui Grigore cel Mare și textele din secolele XI-XIII: viețile lui Odo de Jotsald și Petrus Damiani, povestea lui Artur în vulcanul Etna, de Gervasius de Tilbury, se situează o piesă foarte interesantă din dosarul infernal al insulelor Lipari. Acest text rar din secolul al VIII-lea ne vorbește despre o erupție vulcanică dintre 723 și 726, și, totodată, despre continuitatea unei credințe legată de un loc excepțional. Este povestirea unui popas făcut în aceste locuri de un pelerin la Ierusalim, sfântul Willibald.

> De acolo, s-a dus în orașul Catania, apoi în Reggio, cetate din Calabria. Acolo se află infernul lui Teodoric. Ajunși aici, au coborât de pe corabie, ca să vadă cum este infernul acesta. Willibald, împins de curiozitate, ca să vadă cum este infernul acesta pe dinăuntru, a vrut să se urce pe vârful muntelui unde se deschidea gura (infernului), dar nu a izbutit. Scântei venite din fundul iadului celui negru se urcau până la marginile gurii și se făceau tot mai mari, adunându-se unele lângă altele. Așa cum zăpada, când cade din cer, se adună în grămezi albe venite din bolțile cerului, tot astfel scânteile adunate pe vârful muntelui îl împiedicau pe Willibald să urce. Vedea însă cum țâșnește, scuipată de gura puțului, o flacără neagră, cumplită și înfricoșătoare, cu un zgomot de tunet. Se uita la flacăra cea mare și la fumul ce se înălța înfricoșător, sus de tot până în cer. Lava aceasta (*pumex* sau *fomex*), despre care au vorbit scriitorii, el o vedea ridicându-se din infern, după care era aruncată, arzândă, până în mare, iar de acolo, era din nou azvârlită pe pământ. Oamenii o adună și o iau cu ei[52].

Sensul acestor texte este limpede. În Sicilia, în

vulcanii insulelor Lipari și în Etna, încă din Antichitate – și aici creștinismul a dat un sens nou credințelor, dar le-a păstrat la locul lor *in situ* – s-a aflat Infernul. Multă vreme, desigur, locurile creștine de spălare a păcatelor se vor afla în apropierea Infernului și vor fi chiar o parte a acestuia. Dar, când se va naște Purgatoriul, chiar dacă pedepsele îndurate acolo sunt, pe termen limitat, pedepse infernale, trebuie să i se asigure autonomia, în primul rând, autonomia topografică în cadrul sistemului geografic al lumii de dincolo. În Irlanda, Purgatoriul – deși infernal – sfântului Patrick nu este umbrit de Infern. În Sicilia, puternica tradiție infernală a permis Purgatoriului să se dezvolte. Anticul Infern i-a închis calea tânărului Purgatoriu.

NOTE

1. Textul opusculului se găsește în Migne, *PL*, 145, col. 584-590, cu titluri de capitole adăugate de editor și care sunt adesea anacronice (de exemplu, *liberat a pœnis purgatorii*). Despre Petrus Damiani și pomenirea morților, a se vedea F.DRESSLER. *Petrus Damiani. Leben und Werk*. Roma, 1954. Despre moarte în mediul monastic, a se vedea J.LECLERCQ, „Documents sur la mort des moines" in Revue *Mabillon*, XLV, 1955, pp.165-180.

2. *PL*, 145, 186, 188.

3. Textul latinesc subliniază cu realism: *poenalibus undique loris astrictum et ambientium catenarum squaloribus vehementer attritum*.

4. *PL*, 144, 403.

5. *De miraculis*, I, IX, *PL*, 189, 871.

6. *De miraculis*, I, XXIII, *ibid.*, 891-894.

7. *De miraculis*, I, XVIII, *ibid.*, 903-908.

8. Este vorba de manuscrisul latin 15 912, care a fost parțial transcris de Georgette Lagarde în cadrul anchetei despre *exemplum*, întreprinsă de grupul de antropologie istorică a Occidentului medieval de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Viziunile povestite se găsesc la fila 64.

9. Anecdota despre scurta trecere a sfântului Bernard prin Purgatoriu (a se vedea p. 222 și urm.) nu a fost reținută de Jacopo da Varazze în *Legenda aurită*. Să amintim că Neprihănita Zămislire a Mariei nu a devenit o dogmă a catolicismului decât în 1854.

10. *De vita sua* (titlul original *Monodiæ*: Poeme pe o voce. Memorii) de Guibert de Nogent, se află în tomul 156 din *Patrologia latină* de Migne și a fost repus în istoria autobiografiei de către G.KISH. *Geschichte der Autobiographie*, I. 2. Frankfurt, 1959; a se vedea J.PAUL, „Le démoniaque et l'imaginaire dans le *De vita sua* de Guibert de Nogent" in *Le Diable au Moyen Âge*, Senefiance, nr. 6, Aix-en-Provence, Paris, 1979, pp. 371-399.

11. A se vedea introducerea de John F. BENTON la traducerea în engleză a operei: *Self and Society in Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, New York, 1970, și sugestivul articol de Mary M. McLAUGHLIN, „Survivors and Surrogates: Children and Parents from the IXth to the XIIIth centuries" in *The History of Childhood*, ed. Lloyd de Mause, New York, 1975, pp. 105-106.

12. Cf. J.-Cl. SCHMITT, *Le saint lévrier. Guinefort, guerisseur d'enfant depuis le XIII^e siècle*, Paris, 1979.

13. Despre legătura dintre culoarea neagră și diavol în Evul Mediu, a se vedea J. DEVISSE și M. MOLLAT, *L'image du noir dans l'art occidental*, II. „Des premiers siècles chrétiens aux grandes découvertes", 2 vol. Fribourg, 1979.

14. Text publicat de Dom Mauro INGUANEZ in *Miscellanea Cassinese*, XI, 1932, pp.83-103, precedat de un studiu al lui Dom Antonio MIRRA, „La visione di Alberico", *ibid.*, pp.34-79.

15. În legătură cu influențele musulmane, a se vedea tezele, exagerate, ale lui M. ASIN PALACIO, *La Escatologia musulmana en la „Divina Commedia"*, Madrid, 1919 și *Dante y el Islam*, Madrid, 1929, și cele, mai moderate, ale lui E. CERULLI, *Il „libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Roma, 1949. Despre absența Purgatoriului în religia islamică, a se vedea cu precădere E. BLOCHET, „Étude sur l'histoire religieuse de l'Iran", în *Revue de l'histoire des religions*, 20, t. 40, Paris, 1899, p.12. A se vedea și M. ARKOUN, J. LE GOFF, T. FAHD, M. RODINSON, *L'Étrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval*, Paris, 1978, pp.100-101.

16. Umple douăzeci de pagini tipărite.

17. Textul editat (p.93) spune: *Hoc autem insinuante apostolo, purgatorii nomen habere cognovi.* Eu traduc subînțelegând *fluminis:* „Aflai că purta numele de (fluviu) purgator." Într-adevăr, titlul acestui capitol care, după părerea editorului, este transcris după manuscris, este: *„De flumine purgatorio"* („despre fluviul purgator"). *Purgatorii (purgatorius),* după cum mi-a comunicat cu multă amabilitate A.-M. Bautier, figurează în fișierul noului glosar al lui Du Cange ca adjectiv la genitiv referind la acest pasaj.

18. Deși referința nu este menționată, interdicția aceasta vine de la sfântul Pavel, II. Corinteni, XII, 2-4. Iată sfârșitul călătoriei: sfântul Petru îl duce în cele din urmă pe Alberic prin cincizeci și una de provincii de pe pământ -- provinciile vechiului Imperiu roman – unde îi arată morminte de sfinți și *mirabilia* pilduitoare. Povestirea se termină cu o descriere a sfântului Petru, diferite vorbe ale apostolului, întoarcerea sufletului lui Alberic în trupul său, viziunea mamei lui în timp ce se roagă la o icoană a sfântului Pavel ca s-o tămăduiască, și intrarea în mănăstirea de la Monte-Cassino.

19. *Visio Tnugdali,* ed. Albrecht Wagner, Erlangen, 1882. Reamintesc studiul recent al lui Claude CAROZZI, citat la p.16, n. 1 și p. 185, n. 1.

20. *Pugatorium Sancti Patricii* a fost editat de două ori în secolul al XVII-lea, de către MESSINGHAM, în al său *Florilegium Insulae Sanctorum,* 1624, ediție reprodusă în *Patrologia latina,* t. 180, col. 975-1004 și de către iezuitul John COLGAN în a sa *Triadis thaumaturgae...acta,* Louvain, 1647. Ediții moderne au fost întocmite de S.ECKLEBEN, *Die älteste Schilderung vom Fegfeuer des heiligen Patricius,* Halle, 1885, de Ed. MALL, care, alături de textul editat de Colgan, dă textul manuscrisului ce poate fi considerat ca cel mai aproape de textul original (ms E VII 59 de la Bamberg, din secolul al XIV-lea) și variantele unui manuscris de la British Museum, Arundel 292 (sfârșitul secolului al XIII-lea), *Zur Geschichte der Legende vom Purgatorium des heiligen Patricius,* în *Romanische Forschungen* ed. K. Vollmöller, VI, 1891, pp.139-197, de U.M. VAN DER ZANDEN, *Étude sur le Purgatoire de saint Patrice,* Amsterdam, 1927, care a editat textul unui manuscris de la Utrecht, din secolul al XV-lea, și, în appendice, o versiune îmbunătățită a manuscrisului Arundel 292, și de Warnicke, în 1938. Eu am folosit ediția Mall. *Purgatorium Sancti Patricii* a determinat, sub formele lui latine sau vulgare (mai ales franceze

şi engleze – lăsând la o parte traducerea făcută de Marie de France, *L'Espurgatoire saint Patriz*), numeroase studii, dintre care unele, deşi vechi, sunt şi astăzi valabile. Cele mai multe dintre ele repun acest text în cadrul istoriei credinţelor despre lumea cealaltă, începând cu Antichitatea, şi în al folclorului. Deşi sunt adesea insuficient de critice, iar astăzi depăşite, aceste studii rămân un model de deschidere a spiritului istoric. Citãm: Th. WRIGHT, *St Patrick's Purgatory; an essay on the legends of Purgatory, Hell and Paradis, current during the Middle Ages*, London, 1844. BARING-GOULD, *Curious Myths of the Middle Ages*, 1884, repr. Leyden, 1975: *S. Patrick's Purgatory*, pp. 230-249. G.Ph. KRAPP, *The Legend of St Patrick's Purgatory, its later literary history*, Baltimore, 1900. Ph. de FÉLICE, *L'autre monde. Mythes et légendes: le Purgatoire de saint Patrice*, Paris, 1906. Studiul socotit a fi cel mai complet, cel al lui Shane LESLIE, *St Patrick's Purgatory: a record from History and Literature*, London, 1932, nu este şi cel mai interesant. V. şi E. TURNER au dat o interpretare antropologică, foarte sugestivă, pelerinajului sfântului Patrick în Purgatoriu în timpurile moderne – dar care nu contribuie cu nimic la subiectul nostru: *Image and Pilgrimage in Christian Culture:* cap. III *St Patrick's Purgatory: Religion and nationalism in an Archaic Pilgrimage*, Oxford, 1978, pp. 104-139.

21. La Roma, în biserica Sacro Cuore del Suffragio, un mic „muzeu al Purgatoriului", unde se păstrează o duzină de urme (în general arsuri făcute cu o mână – ca semn al focului Purgatoriului) de apariţie în faţa unor oameni vii a sufletelor din Purgatoriu. Aceste mărturii se înşiră de la sfârşitul secolului al XVIII-lea până la începutul secolului XX. Durata lungă a sistemului Purgatoriului...

22. Datele acestea privitoare la sfântul Patrick, care a trăit în secolul al V-lea, sunt născocite. Vechile vieţi ale sfântului Patrick nu spun nimic despre întâmplarea aceasta. *Purgatoriul sfântului Patrick* este menţionat pentru prima dată, în stadiul actual al documentaţiei, în noua viaţă a sfântului scrisă de Jocelyn de Furness, între 1180 şi 1183. Cum cancelarul Owein nu este menţionat, se socoteşte, în general, că perioada aceasta 1180/83 este *terminus a quo* pentru datarea lucrării *Tractatus* a lui H. de Saltrey.

23. A se vedea Erich KÖHLER, *L'Aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, 1974.

24. Povestesc urmarea întâmplării parafrazând și prescurtând. Textul între ghilimele nu este traducerea integrală a discursului celor doi „arhiepiscopi".

25. Aceste imagini ale lumii celeilalte se regăsesc la urmașii actuali ai triburilor Maya, la candonii din sudul Mexicului: „«Înțeleptul» Tchank'in Maasch... nu mai contenea cu povestirile despre acel tărâm al umbrei unde curg unele lângă altele pâraie înghețate și râuri de foc..." (J. SOUSTELLE, *Les Quatre Soleils*, Paris, 1967, p. 52).

26. F.W.LOCKE, „A new date for the composition of the *Tractatus de Purgatorio SanctiPatricii*" in *Speculum*, 1965, pp. 641-646, respinge data tradițională, aproximativ 1189, pentru a împinge alcătuirea *Tractatus*-ului în perioada 1208-1215. Acest lucru cere ca data la care a fost scris *Espurgatoire Saint Patriz* să fie și ea împinsă cu vreo douăzeci de ani. Richard Baum („Recherches sur les œuvres attribuées à Marie de France", în *Annales Universitatis Saraviensis*, 9, Heidelberg, 1968) a susținut, de curând, nu numai că *Espurgatoire* era scris într-adevăr mai târziu decât ultimul deceniu al secolului al XII-lea, ci chiar că nu era de Marie de France. Vom vedea mai departe că *Topographia Hibernica* de Giraldus Cambrensis și *Vie de saint Patrick* de Jocelin de Furness nu aduc nici un argument hotărâtor pentru a data *Tractatus*.

27. *Vie de saint Patrick* de Jocelyn de Furness a fost editată în secolul al XVII-lea, în aceleași culegeri ca și *Purgatorium* de H. de Saltrey, în secolul al XVII-lea, de Messigham (*Florilegium insulae sanctorum...*, Paris, 1624, pp.1-85) și de Colgan (*Triadis thaumaturgae...*, Louvain, 1647: pasajul privitor la Purgatoriul de pe muntele Cruachan Aigle se găsește la pagina 1027). A fost reluat în *Acta Sanctorum*, 17 martie, t. II, pp. 540-580.

28. GIRALDUS CAMBRENSIS, *Opera*, t. V, ed. J.-F. Dimock, London, 1867 *(Rerum Britannicarum medii aevi scriptores)* pp. 82-83. Imediat după acest pasaj a fost adăugată, în manuscrisul din prima jumătate a secolului al XIII-lea, fraza „Acest loc este numit de cei din preajmă Purgatoriul lui Patrick" și se spune cum a izbutit sfântul Patrick să-l creeze. Cf. C. M. Vander Zanden, Un capitol interesant din *Topographia Hibernica* și *Tractatus de purgatorio sancti Patricii* în *Neophilologus* 1927. Se pare că Girauld le Gallois și-a redactat *Topographia* în momentul când un pelerinaj penitențial – cu aparențe de ordalie – a fost transferat din cea mai mare insulă a sfinților (Saint's Island), la nord-vest de

Lough Derg, în mica insulă Station Island, de unde sinteza într-o singură insulă împărțită între sfinți și demoni.

29. În afară de foarte interesantul studiu scris de V. și E. Turner, citat la sfârșitul notei 20, pp. 53-54, nu există decât niște studii mediocre sau sumare despre pelerinaj. Cf. John SEYMOUR, *St Patrick's Purgatory. A Mediaeval Pilgrimage in Ireland*, Dundald (1918), J. RYAN, *New Catholic Encyclopedia*, vol. XI, 1967, p.1039. Philippe de FÉLICE (care a scris *L ' Autre Monde, Mythes et Légendes, Le Purgatoire de saint Patrice*, Paris, 1906, unde, capitolul IV, intitulat „Histoire du Sanctuaire du Lough Derg", prezintă un oarecare interes și se termină cu această observație judicioasă: „Persistența de-a lungul veacurilor a Purgatoriului sfântului Patrick este un fapt precis, indiscutabil, a cărui importanță era vrednică să fie semnalată atenției sociologilor") povestește (p. 9 și următoarele) cu câtă greutate, el și un văr al său, au ajuns la Lough Derg și în insula Purgatoriului, 1905. În 1913, cardinalul Logue, primatul Irlandei, după o vizită la Station Island, a declarat: „Cred că oricine a făcut pelerinajul tradițional, aici, la Lough Derg, exercițiile penitențiale, postul și rugăciunile care aduc atât de multe indulgențe, și care moare după aceea, va avea foarte puțin de suferit pe lumea cealaltă" (citat de V. și E.Turner, p.113). Anne Lombard-Jourdan, care a vizitat Lough Derg și Purgatoriul sfântului Patrick în 1972, a avut bunăvoința de a-mi aduce de acolo programul oficial supervizat de episcopul local, episcopul din Clogher. Încă din Evul Mediu, durata penitenței trecuse de la 15 zile la 9, adoptând durata obișnuită a posturilor și a rugăciunilor, mai firească pentru Biserică. În epoca modernă, durata a fost redusă la trei zile, regula actuală, iar miezul pelerinajului constă dintr-o încercare de douăzeci și patru de ore. Pe program scrie „priveghiul (*the Vigil*) este principalul exercițiu spiritual al pelerinajului și înseamnă că nu se doarme deloc douăzeci și patru de ore fără întrerupere". Frumoasă continuitate a credințelor și a practicilor! A se vedea il. 4.

30. *L'Espurgatoire Saint Patriz*, de MARIE DE FRANCE, a fost publicat de Thomas Atkinson Jenkins, Philadelphia, 1894. A se vedea, L. FOULET, „Marie de France et la Legende du Purgatoire de saint Patrice" in *Romanische Forschungen*, XXII, 1908, pp. 599-627.

31. Paul Meyer indica șapte versiuni franceze în versuri din *Purgatoire de saint Patrice* (*Histoire litteraire de la France*, t. XXXIII, pp. 371-372 și *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t.

XXXIV, Paris, 1891): 1) cea făcută de Marie de France, 2-5) patru versiuni anonime din secolul al XIII-lea, 6) versiunea lui Beroul, 7) versiunea lui Geoffroy de Paris, introdusă de cartea a IV-a din *Bible des sept états du diable*. Una dintre ele a fost publicată de Johan VISING, *Purgatoire de saint Patrice des manuscrits Harléien 273 et Fonds français 2198*, Göteborg, 1916. Substantivul *purgator* este folosit de mai multe ori:

Par la grant houte qu'il aveit
Dist qe mout bonnement irreit
En purgatoire, *qe assez*
Peust espener ses pechiez (v. 91-94)
.....
Com celui qe ne velt lesser
En purgatoire *de entrer (v. 101-102).*

Există de asemenea mai multe versiuni franceze în proză. Una dintre ele a fost publicată de Prosper TARBÉ, *Le Purgatoire de saint Patrice. Légende du XIII^e siècle, publiée d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Reims*. Reims, 1842. Cele mai vechi traduceri engleze (secolul al XIII-lea) au fost publicate de HORTSMANN in *Alten Englische Legenden*, Paderborn, 1875, pp. 149-211, KOELBING in *Englische Studien*, I, pp. 98-121, Breslau, 1876, şi L. T. Smith, *Englische Studien*, IX, pp. 3-12, Breslau, 1886.

O ediţie în occitană, de la începutul secolului al XV-lea, a fost publicată de A. JEANROY şi A. VIGNAUX, *Raimon de Perelhos. Voyage au purgatoire de saint Patrice*, Toulouse, 1903 (Textes languedociens du XV^e siècle). Ediţia aceasta conţine de asemenea traduceri în occitană a viziunii lui Tîndal (Tnugdal) şi a viziunii sfântului Pavel pe care Raymon de Perelhos şi-o atribuie aşa cum îşi atribuie şi călătoria în Purgatoriu a sfântului Patrick. Toate aceste texte provin din manuscrisul 894 de la Biblioteca municipală din Toulouse, dovedind gustul secolului al XV-lea pentru viziunile de pe lumea cealaltă şi pentru Purgatoriu. Acest mic corpus determină transformarea viziunii lui Tîndal (Tnugdal) într-o viziune a Purgatoriului. De altfel, titlul este (f. 48): *Ayssi commensa lo libre de Indal tractan de las penas de purgatori*. Despre răspândirea credinţei în Purgatoriul sfântului Patrick în Spania, a se vedea J. PEREZ de MONTALBAN, *Vida y Purgatorio de San Patricio*, ed. M.G. Profeti, Pisa, 1972.

32. *Légende dorée.* trad. franceză. T. de Wyzewa. Paris. 1920. p. 182. Despre Étienne de Bourbon și Humbert de Romans a se vedea L.FRATI. „Il Purgatorio di S.Patrizio secondo Stefano di Bourbon e Umberto de Romans" in *Giornale storico della letteratura italiana.* 8. 1886. pp. 140-179.

33. Versiunea în proză a lui Gossouin din Metz a fost editată de O.H.PRIOR. *L'Image du monde de maître Gossouin. Rédaction en prose,* Lausanne-Paris. 1913.

34. Acest fragment din *Image du monde* de Gossouin de Metz este versiunea ușor modernizată a textului dat de contele DOUHET în *Dictionnaire des légendes du christianisme,* ed. Migne. Paris. 1855. coloanele 950-1035.

35. Ed. de Quaracchi. t. IV. p. 526. Marele maestru franciscan spune că de aici a pornit *legenda* potrivit căreia Purgatoriul se afla în aceste locuri (*ex quo* fabulose *ortum est, quod ibi esset purgatorium*).

36. FROISSART. ed. Kervyn de Lettenhove,. *Chroniques,* t. XV. Bruxelles. 1871. pp. 145-146.

37. SHAKESPEARE. *Hamlet.* Când i se arată lui Hamlet. fantoma tatălui său îi spune (actul I. scena V) că este osândit o vreme să rătăcească noaptea și să postească ziua. în flăcări. până ce păcatele sale vor fi arse și spălate (va spune. numaidecât după aceea. că fusese ucis de fratele său fără să apuce să se spovedească și să facă penitență înainte de a muri. ceea ce făcea crima și mai cumplită).

I am thy father's spirit
Doom'd for a certain term to walk the night
And, for the day, confin'd to fast in fires,
Till the foul crimes, done in my days of nature,
Are burnt and purg'd away.

După ce dispare. Hamlet. fără să le dezvăluie lui Horatio și lui Marcellus ce i-a spus fantoma. îl invocă pe sfântul Patrick:

HORATIO. - *There's no offence, my lord,*
HAMLET. - *Yes, by Saint Patrick, but there is, Horatio,*
And much offence, too. Touching this vision
It is an honest ghost.

38. CALDERON, *Le purgatoire de saint Patrice*, trad. franc. de Léon ROUANET, *Drames religieux de Calderon*, Paris, 1898. Prima ediție din *El Purgatorio de San Patricio* este din 1636.

39. Contele de DOUHET, în foarte interesantul său articol: „Saint Patrice, son purgatoire et son voyage", din *Dictionnaire des légendes du christianisme*, ed. Migne, Paris, 1855, col. 950-1035, a publicat o versiune încă foarte apreciată în secolul al XVIII-lea. Iată ce scrie despre ea (col. 951): „Dintre o mie altele, alegem o versiune recentă, încă mult prețuită în veacul trecut, și care redă pe deplin intențiile din Evul Mediu."

40. JOTSUALD (se întâlnesc și ortografiile Jotsald, Jotsaud, Jotswald), *Vita Odilonis* in *Patrologia latina*, t. 142, col. 926-927. Petrus Damiani, *Vita Odilonis*, tot în *PL*, t. 144, col. 935-937. A se vedea vol. I, pp. 195-197.

Despre credințele populare legate de vulcanii din insulele Lipari și de cultul sfântul Bartolomeu, ale cărui moaște apar în Lipari pe la anul 580, și de cel al sfântului Calogero, pustnic sicilian care a trăit o vreme în insulele Lipari și care apare în unele din odele călugărului Sergio în secolul al IX-lea (avea să fie canonizat la sfârșitul secolului al XVI-lea), a se vedea G.COZZA LUZI, „Le eruzioni di Lipari e del Vesuvio nell'anno 787" în *Nuovo Giornale Arcadico*, ter. III, Milano, 1890, și G. IACOLINO, „Quando le Eolie diventarono colonie dell'Inferno. Calogero un uomo solo contro mille diavoli" în *Arcipelago*, anno II, nr. 4, Lipari, 1977. Bernabo Brea pregătește un studiu despre aceste tradiții din Antichitate până în zilele noastre*.

41. JULIEN DE VÉZELAY, *Sermons*, ed. D. Vorreux, t. II (colecția Sources chrétiennes, 193), Paris, 1972, pp. 450-455. Julien dă aceeași etimologie, *ethnici*, de la Etna, în predica I X, t. I, p. 224.

42. *Ibid.*, pp. 456-459 și 460-463.

43. GERVAIS de TILBURY, *Otia Imperialia* în *Scriptores Rerum Brunsvicensium*, Hannover, 1707, t. I, p. 921 (ediția lui Leibniz care, într-o prefață, își arată profunda lui aversiune de om al Luminilor față de Evul Mediu).

---

* După cum ne informează Dl. J. Le Goff, se pare că studiul anunțat de Bernabo Brea nu a fost publicat deocamdată (*n.t.*).

44. Recunoaștem arabul *Djebel* (munte), dovadă a prezenței musulmane în Sicilia și a prestigiului vulcanului Etna, numit muntele (la fem.).

45. *Otia Imperialia*, ed. Leibniz, p. 921.

46. A. GRAF, „Artu nell'Etna" în *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, vol. II, Turino, 1893, pp. 303-335.

47 A se vedea R.S. LOOMIS, „The oral diffusion of the Arthurian Legend" în *Arthurian Literature in the Middle Ages. A collaborative History* (ed. R.S.Loomis), Oxford, 1959, pp.61-62 și, în același volum, A. VISCARDI, „Arthurian influences in italian literature from 1200 to 1500", p. 419.

48. A se vedea Alfred NUTT, *The happy otherworld in the mythico-romantic literature of the Irish. The celtic doctrine of re-birth* după ediția Kuno Meyer a călătoriei lui Bran, saga scrisă încă din secolul al VII-lea, remaniată în al X-lea și ale cărei cele mai vechi manuscrise datează de la începutul secolului al XII-lea *(The voyage of Bran, Son of Febal, to the land of the Living. An oldIrish Saga*, London, 1895).

49. Vorbesc mai departe (pp. 226-227) de versiunea lui Étienne de Bourbon.

50. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogi*, IV, XXXIII-XXXVII, ed. V. Moricca, pp. 278-285.

51. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogi*, IV, xxx. A se vedea *supra*, vol. I, p. 165.

52. *Hodoeporicon S. Willibaldi* în *Itinera hierosolymitana*, ed. T. Tobler și A. Molinier, Genève, 1879, pp. 272-273. Cunosc acest text datorită prieteniei doamnei Anne Lombard-Jourdan.

7

Logica Purgatoriului

Morții nu există decât prin și pentru cei vii. A spus-o Inocențiu al III-lea: cei vii se ocupă de morți deoarece ei înșiși sunt viitori morți, iar într-o societate creștină, mai ales în Evul Mediu, viitorul nu are numai un sens cronologic, el are în primul rând și cu precădere un sens escatologic. Natură și supranatură, lumea aceasta și lumea cealaltă, ieri, astăzi și mâine și totdeauna. veșnicia, sunt unite, făcute din aceeași urzeală, nu fără evenimente (nașterea, moartea, învierea), nu fără salturi calitative (convertirea) și momente neașteptate (miracolul). Pretutindeni, Biserica este prezentă, cu rolul ei ambiguu: să controleze și să mântuiască, să justifice și să conteste ordinea stabilită. De la sfârșitul secolului al IV-lea până la mijlocul secolului al XII-lea, de la Augustin la Otto din Freising, prelatul unchi al lui Frederic Barbarossa, societatea a trăit – de bine de rău, mai mult rău decât bine – după un model ideal, Cetatea lui Dumnezeu. Esențialul era ca cetatea terestră, cu toate cusururile ei, să nu alunece de partea Diavolului, de partea răului. Modelul rămâne valabil dincolo de secolul al XII-lea și Satana va da chiar ofensive violente, neliniștitoare, atâta vreme cât avea să dureze lumea aceasta feudală a celor puternici și a celor slabi, a celor buni și a celor răi, a celor albi și a celor negri.

Însă, în avântul luat de lumea creștină, între sfârșitul secolului al XI-lea și mijlocul celui de al XIII-lea, să zicem, ca să luăm niște repere intelectuale, de la Anselm la Toma de Aquino, lucrurile nu mai pot fi atât de simple. Există stări intermediare, etape, tranziții, comunicarea între oameni este mai sofisticată, cea dintre Dumnezeu și oameni, spațiul și timpul se împart și se recompun altfel, granițele dintre viață și moarte, lume și eternitate, pământ și cer se mișcă. Instrumentele de măsură nu mai sunt aceleași, indiferent că este vorba de instrumentele intelectuale, de valori, sau de tehnicile materiale. Reforma gregoriană, între mijlocul secolului al XI-lea și mijlocul secolului al XII-lea, răspuns al Bisericii în profida noilor structuri ale lumii creștine, a lichidat o retorică ce va mai sporovăi încă, un timp oarecare, în primul plan, dar care nu izbutește să ascundă noile realități ale teatrului creștin. Retorică a dualismului: cele două cetăți, cele două puteri, cele două săbii, clericii și laicii, papa și împăratul; după cum există și două armate, cea a lui Christos și cea a Satanei. În această privință, Inocențiu al III-lea este un martor și un actor ce nu poate fi înlăturat. Este un papă mare nu pentru că a impus, în lumea creștină, așa cum o dorea o istoriografie arhaică, un pretins model de feudalitate juridică ce nu existase niciodată, ci pentru că, în ciuda unor greșeli (cine s-ar fi putut gândi, pe la 1200, că cistercienii nu vor fi în stare să ducă și să câștige lupta împotriva ereticilor?), el a restabilit puterea Bisericii asupra noii societăți, nu opunându-se, ci adaptându-se. Inocențiu al III-lea desemnează de acum înainte trei biserici: între armata lui Dumnezeu și cea a lui Zabulon, există „armata ce se află în Purgatoriu"[1].

LUMEA CEALALTĂ ȘI PROGRESELE JUSTIȚIEI

Cărei necesități îi răspunde apariția unei a treia societăți în lumea de dincolo? Să fie o evoluție a ideii de

mântuire de care se leagă în general concepțiile umane despre lumea cealaltă?

Ideile celor vii despre lumea cealaltă mi se par totuși a fi însuflețite mai curând de nevoia de dreptate decât de aspirația către mântuire – în afara unor scurte perioade de efervescență escatologică. Lumea de dincolo trebuie să îndrepte inegalitățile și nedreptățile de pe pământ. Însă funcția aceasta de corectare și de compensare pe care o are lumea cealaltă nu este independentă de realitățile judiciare terestre. Întrucât soarta veșnică a oamenilor, în creștinism, este hotărâtă la Judecata de Apoi, imaginea judecății capătă o importanță specială. Noul Testament a descris, desigur, scena aceea prin care cortina cade asupra lumii și se deschide asupra eternității. Este marea despărțire a oilor de capre, cei drepți la dreapta și cei osândiți la stânga (*Matei* XXV, 31-46). Este venirea Mângâietorului.

> Și când va veni El, va dovedi lumea vinovată în ce privește păcatul, neprihănirea și judecata.
> În ce privește păcatul: fiindcă ei nu cred în Mine;
> în ce privește neprihănirea: fiindcă Mă duc la Tatăl, și nu Mă veți mai vedea;
> în ce privește judecata: fiindcă stăpânitorul lumii acesteia este judecat.
>
> (*Ioan* XVI, 8-11)

Este, în sfârșit, judecarea neamurilor:

> Și am văzut pe morți, mari și mici, stând în picioare înaintea scaunului de domnie. Niște cărți au fost deschise. Și a fost deschisă o altă carte, care este cartea vieții. Și morții au fost judecați după faptele lor, după cele ce erau înscrise în cărțile acelea.
> (...)
> Marea a dat înapoi pe morții cari erau în ea; Moartea și Locuința morților au dat înapoi pe morții cari erau

în ele. Fiecare a fost judecat după faptele lui
(*Apocalipsa* XX, 12-15).

Însă judecata aceasta viitoare, de apoi, generală, nu comportă decât două posibilități: viața sau moartea, lumina sau focul veșnic, cerul sau iadul. Purgatoriul va depinde de un verdict mai puțin solemn, o judecată individuală numaidecât după moarte, pe care imaginarul creștin medieval și-o reprezintă foarte bine sub forma unei lupte pentru sufletul defunctului între îngerii cei buni și îngerii cei răi, între îngerii propriu-ziși și demoni. Întrucât sufletele din Purgatoriu sunt suflete alese ce vor fi în cele din urmă mântuite, ele au de a face cu îngerii, numai că sunt supuse unei proceduri judiciare complexe. Pot într-adevăr beneficia de o iertare a păcatelor, de o eliberare înainte de termen, nu datorită bunei lor purtări, ci datorită unor intervenții exterioare, slujbe, rugăciuni și pomeni. Durata pedepsei depinde, așadar, în afară de îndurarea dumnezeiască, simbolizată de râvna cu care îngerii smulg sufletele din mâinile diavolilor, de meritele personale dobândite de defunct în timpul vieții și de jertfele din Biserică cerute de rudele și prietenii celui mort.

Procedura aceasta se inspiră, bineînțeles, din noțiunile și practicile justiției pământești. Iar secolul al XII-lea este un secol al justiției într-un dublu sens: justiția – ca ideal – este una din marile valori ale secolului, în timp ce practica judiciară se transformă foarte mult. Noțiunea ambiguă de justiție evoluează între acest ideal și această practică. Față de stăpânii feudali care acaparează justiția ca drept, instrument de dominare asupra supușilor, și ca sursă de profituri financiare, regii și prinții locali revendică idealul și realitatea justiției, clerul își întărește înrâurirea asupra aspirațiilor colective ale societății, adâncind concepția creștină despre justiție, dezvoltând activitatea tribunalelor episcopale, și, în primul rând, creând un nou tip de drept, dreptul ecleziastic sau dreptul canonic.

De partea deținătorilor unei autorități publice, secolul al XII-lea este caracterizat de înmulțirea intervențiilor în domeniul judiciar, de invocarea mai stăruitoare a unui ideal de justiție. Așa stau lucrurile în marile monarhii feudale – în Anglia, în primul rând, dar și în Franța capețiană, unde, de la Ludovic al VI-lea și Ludovic al VII-lea până la Filip-August, de la Suger la panegiriștii lui Filip-August, imaginea regelui drept se mărește o dată cu acțiunea justiției regale[2]. Tot așa stau lucrurile în marile principate teritoriale. Un episod sângeros, asasinarea de către membrii unei familii de *ministeriales*, a contelui de Flandra, Carol cel Bun, în capela din Bruges, în 1127, ne-a lăsat o povestire neobișnuită. Aflăm aici, pe lângă puterea economică a Flandrei, pe atunci la începuturile ei, ca fundal al tabloului, enunțul, prin portretul oarecum idealizat al contelui asasinat, idealului politic al cârmuirilor din secolul al XII-lea. Autorul acestei povestiri, un membru al noului personal din guvern, notarul Galbert de Bruges, pune în fruntea virtuților prințului dreptatea[3]. Prințul acesta drept a fost poreclit cel Bun.

Marele inițiator al mișcării canoniste din secolul al XII-lea, episcopul Yves de Chartres, în *Prologul* la colecția lui canonică, *Decretul* (1094), a expus o teorie despre dispensă, despre puterea autorității ecleziastice de a îngădui, în anumite cazuri, neaplicarea unor reguli din drept. Cu acest prilej, el a stabilit o distincție fundamentală a regulilor de justiție: regulile imperative, sugestiile, toleranțele: *(praeceptum, consilium, indulgentia)*[4]. În primii ani ai secolului al XII-lea, inspirându-se din Yves de Chartres, Alger de Liège, diacon și director al școlii de pe lângă biserica Saint-Lambert, apoi canonic al catedralei, care se va retrage în cele din urmă la Cluny (nu este un vârf al intelighentiei pe cale de a se naște, ci un cleric oarecare), scrie o *Carte despre îndurare și dreptate (Liber de misericordia et justitia)*[5].

Această ideologie politică se situează într-un context religios. Deși participă și ea la violențele acelui veac, atât

în lumea creștină cât și în cruciada împotriva Necredincioșilor, Biserica nu desparte, după modelul divin, îndurarea de dreptate.

Alger definește regulile toleranței care, în esență, înseamnă să nu învinovățești fără dovezi judiciare. Pornește de la antiteza între dreptul strict și toleranță, antitează clasică de la Augustin încoace, reînnoită, precizată, reluată într-un context cu totul diferit, cel al efervescenței ideologice și sociale, la sfârșitul secolului al XI-lea și începutul celui de al XII-lea. Îi dezvăluie scopurile, care, după părerea lui, trebuie să fie cele ale justiției: tendința spre împăcare, stabilirea cu grijă a intenției, definirea cu precizie a rolului voinței în delict.

Așa cum aveau s-o facă foarte curând Abélard și Gratian, Alger evocă textele contradictorii din Biblie: este atât de multă „diversitate" în Sfânta Scriptură! *tanta diversitas scripturarum*... Putem așadar să ne jucăm cu autoritățile. La sfârșitul secolului, trăgând învățătura cuvenită din ingeniozitatea interpretativă a teologilor și a canoniștilor, Alain de Lille va spune că citatele au nasul de ceară... Cei pricepuți îl vor răsuci către ei.

Alger merge foarte departe cu toleranța. El scrie că „dacă nu-i putem îndrepta pe cei nedrepți, trebuie să-i tolerăm...", „trebuie să-i tolerăm pe cei răi pentru a păstra unitatea" – pacea. Socotește că „până și un osândit, dacă se căiește cu adevărat, poate fi repus în drepturile sale, deoarece *nu păcătuiește cel ce împarte dreptatea" (non peccat qui exercet justitiam).*

Ajunge în sfârșit la felul în care un condamnat se poate dezvinovăți, spăla de păcatele săvârșite, reale sau presupuse: „Un acuzat se poate spăla de păcate *(expurgare)* în trei feluri: aducând martori ce nu pot fi atacați, lăsându-se cercetat cu luare aminte, sau, înainte de a se afla ceva, mărturisind și căindu-se" (prin spovedanie și penitență: *confessione et penitentia*). În sfârșit, „dacă un acuzat nu a vrut să se curețe de păcate, apoi, fie că este convins că este vinovat fie că-și mărturisește singur păcatele, va fi condamnat"[6].

Ideile despre păcat se găsesc atât în teologie cât și în dreptul canonic. Crimă *(crimen)*, delict *(delictum)*, greșeală *(culpa)*, păcat *(peccatum)*, în secolul al XII-lea, sunt cuvinte folosite și de teologi și de canoniști și atât unii cât și alții încearcă să facă distincția dintre ele.

Într-un studiu clasic despre învățarea greșelii în dreptul canonic, de la Gratian la Decretalele lui Grigore al IX-lea[7], Stephan Kuttner, după ce, în prefață, a subliniat importanța acelei mari mișcări intelectuale și sociale: începutul științei dreptului canonic în secolul al XII-lea, după ce a evocat producția crescândă, în a doua jumătate a secolului, a literaturii canoniste: glose ale Decretului, Summe, și, în domeniul reglementărilor ecleziastice, *decretale*, pe care, în cele din urmă, Grigore al IX-lea le va aduna și introduce, în 1234, în *Corpusul* de drept canonic pe cale de a se constitui, își începe studiul cu „Abélard și conceptul de păcat".

NOI CONCEPȚII DESPRE PĂCAT ȘI PENITENȚĂ

Cuvintele și ideile lui Alger de Liège ne-au dus foarte aproape de Purgatoriu. Alger de Liège, citându-și inspiratorii, se plasa în tradiția părinților Purgatoriului, Augustin și Grigore cel Mare, de fapt, nu Grigore cel din *Dialoguri*, ci acela din *Moralia* și din *Liber pastoralis*. Ajungem la Purgatoriu pătrunzând în domeniul pe care, în secolul al XII-lea, se desfășoară partea esențială din noua partidă jucată de Biserică și societate în punctul de întâlnire dintre viața spirituală și viața materială și socială: *penitența*.

Printr-un itinerar invers și complementar la cel al lui Stefan Kuttner, un istoric al teologiei, Robert Blomme, regăsește, caracteristică esențială a veacului, noțiunea de *justiție* studiind *Doctrina păcatului în școlile teologice din prima jumătate a secolului al XII-lea*[8].

Iată-l, în a doua jumătate a secolului, pe Petrus Manducator, care poate că este „inventatorul" Purgatoriului. În *Liber Pancrisis*, a adunat, dându-le forma la modă a „sentențelor sau întrebărilor", citate din Părinții Bisericii, făcute sau comentate „de învățați moderni" *(a modernis magistris)*. Este vorba de câțiva teologi din școala de la Laon, de la începutul secolului al XII-lea, Guillaume de Champeaux, Anselm și Raoul de Laon și Yves de Chartres[9]. Acești locuitori ai orașului Laon au jucat un rol important în evoluția ideilor despre păcat și despre penitență. Nu voi relua studiul, bine făcut[10], despre marea mutație intelectuală și morală care a înnoit noțiunea de păcat și a modificat profund practicile penitenței în secolul al XII-lea și la începutul secolului al XIII-lea, legând păcatul de ignoranță și căutând intenția în conduita păcătosului.

Punctul de plecare este fără îndoială Anselm de Canterbury. Marele teolog stăruise asupra diferenței esențiale dintre păcatul voluntar și păcatul din neștiință. În *Cur Deus homo* (II, 15, 52, 115), declarase: „Este o diferență atât de mare între un păcat săvârșit cu bună știință și unul făcut din neștiință, încât un păcat ce n-ar fi fost niciodată săvârșit din pricina enormității lui, dacă aceasta ar fi fost cunoscută, nu este decât păcat mărunt, deoarece a fost săvârșit din neștiință[11]." Toate marile școli din prima jumătate a secolului al XII-lea reiau și dezvoltă această distincție fundamentală ce avea să devină tradițională: școala din Laon, Abélard, victorinii. Distincțiile ce vor avea mare importanță sunt două la număr. Cea dintre viciu și păcat, acesta din urmă implicând asentimentul păcătosului, *consensul* său. Cea dintre *greșeală* și *pedeapsă (culpa* și *poena)*, pe care un discipol al lui Abélard, în *Comentariul de la Cambridge*, o comentează în felul următor: „Mai întâi, trebuie spus că păcatul comportă două aspecte: cel privitor la *greșeală (culpa)*, care înseamnă *supunere (consensus)* față de Dumnezeu sau disprețuirea Lui *(contemptus Dei)*, ca atunci când se spune că un copil mic este fără de păcat,

și cel privitor la *pedeapsă*, ca atunci când spunem că am păcătuit întru Adam, adică am îndurat o pedeapsă[12]." Pentru cercetarea noastră, important este faptul că greșeala *(culpa)*, care în mod normal duce la osândire, poate fi iertată prin căință și spovedanie, în vreme ce pedeapsa *(poena)* sau ispășirea se șterge prin efectuarea ei, adică prin împlinirea penitenței stabilită de Biserică. Chiar dacă a fost căință și/sau spovedanie, dar penitența n-a fost efectuată sau n-a fost terminată, cu voință sau fără voință (de exemplu, dacă a intervenit moartea), pedeapsa *(poena)* trebuie împlinită în focul purgator, adică, după sfârșitul lumii, în Purgatoriu[13].

Pe viitor, toată viața spirituală și morală este îndreptată către căutarea intenției, către cercetarea a ceea ce este voluntar și ceea ce este involuntar, înfăptuirea cu bună știință și înfăptuirea cu neștiință. Noțiunea de responsabilitate personală se consolidează și se îmbogățește. Vânătoarea de păcate se înscrie „într-o interiorizare și o personalizare" a vieții morale care cere noi practici penitențiale. Mai mult decât dovada internă, de acum înainte este căutată *mărturisirea*, mai mult decât *pedeapsa*, contează *căința*[14]. Toate acestea duc la trecerea spovedaniei pe primul plan, o spovedanie transformată.

La sfârșitul secolului al XI-lea și începutul secolului al XII-lea, când structurile basculează, apare o lucrare, rămasă anonimă, cu data incertă, puțin studiată și totuși capitală: *Despre penitența cea adevărată și cea neadevărată (De vera et falsa poenitentia)*[15]. Are mare succes chiar din secolul al XII-lea. Este folosită, citată de Gratian în *Decretul* său, de Petrus Lombardus. Adevărul este că autoritatea ei nu provine doar de la noutatea - în multe privințe - a conținutului: se credea că este scrisă de însuși sfântul Augustin. Voi reține doar trei idei ce vor trece în practica Bisericii și vor marca sistemul Purgatoriului.

Prima este aceea că, în caz de pericol și în lipsa unui preot, se poate și este bine să te spovedești unui laic. Laicul nu izbăvește de păcate, însă dorința de a se

spovedi, exercitată prin laic, și care dovedește căința, poate duce la iertarea *greșelii (culpa)*. Soluția aceasta nefiind recomandată decât în cazurile de primejdie de moarte, de cumva omul scapă, el trebuie să se spovedească din nou la un preot care va putea da iertarea: dacă omul moare, nu va avea decât *pedeapsa (poena)* de executat, ceea ce înseamnă că practica aceasta duce cel mai adesea la Purgatoriu. Iată o dovadă.

Chiar la sfârșitul secolului al XII-lea, englezul Walter Map povestește, în *De Nugis curialium*, întâmplarea unui nobil care, deși aprig la război, s-a călugărit: într-o împrejurare specială, este silit să se bată, își pune dușmanii pe fugă, dar, curând după aceea, nefiind însoțit decât de un slujitor *(puer)*, este rănit de moarte, într-o vie, de un dușman ascuns acolo: „Simțindu-și moartea aproape, se spovedește slugii sale, cerându-i să-i dea o penitență: Servitorul, un laic nepriceput, jură că nu știe ce să facă. Călugărul, obișnuit să se descurce repede în orice situație, căindu-se foarte tare, îi spune: «Pe mila lui Dumnezeu, preascumpul meu fiu, poruncește sufletului meu să facă penitență în Infern până în ziua Judecății (de Apoi), ca atunci Dumnezeu să se milostivească de mine și să nu văd, împreună cu cei necredincioși, chipul furiei și al mâniei.» Atunci, servitorul i-a spus plângând: «Doamne, îți poruncesc ca penitență ceea ce buzele tale au rostit aici în fața lui Dumnezeu.» Și celălalt, învoindu-se cu vorba și cu chipul, a primit cucernic această poruncă și a murit[16]." Infernul despre care este vorba aici și din care se poate ieși în ziua Judecății este, bineînțeles, infernul superior, cu alte cuvinte, Purgatoriul, pe care Walter Map, potrivnic noutăților și dușman al cistercienilor, îl ignoră.

Cea de a doua idee este aceea că nu trebuie să facem penitență o singură dată în viață, după un păcat foarte mare sau în pragul morții, ci, dacă este posibil, de mai multe ori.

A treia idee este că „la păcate secrete [trebuie] penitență secretă", „la păcate în văzul lumii [trebuie]

penitență în văzul lumii". În felul acesta se grăbește dispariția, declinul vechii penitențe publice. Societatea nu mai este acel ansamblu de mici grupuri de credincioși în care penitența publică avea locul ei firesc. Chiar și marile penitențe „politice", pe linia lui Teodosie, care se supune penitenței impusă de sfântul Ambrozie, este cântecul lebedei în cadrul teatrului artificial creat de lupta între papă și împărat: Henric al IV-lea la Canossa, Barbarossa la Veneția, sau al regiei excepționale după care s-a desfășurat cruciada albigenzilor: Raymond al VII-lea din Toulouse la Notre-Dame din Paris...

Din toate acestea, rezultă practica tot mai răspândită, integrată vieții spirituale normale, dacă nu zilnice, a spovedaniei auriculare, de la gură la ureche, de la păcătos la preot, de la unul la altul. „Secretul confesionalului" nu va veni decât mai târziu, însă calea lui este croită. În 1215, se produce ceva important, unul din marile evenimente ale istoriei medievale. Al patrulea conciliu de la Lateran, în canonul 21, *Omnis utriusque sexus*, spune că spovedania auriculară, măcar o dată pe an, este obligatorie pentru toți creștinii, bărbați și femei, adulți. Iată așadar întronată, generalizată, adâncită mișcarea ce, de cel puțin un secol, împingea lumea creștină către spovedanie. Examenul de conștiință este impus tuturor, un nou front ce se deschide în conștiința individuală a creștinilor, extinderea la laici a unor practici de introspecție rezervate până atunci clericilor, cu precădere călugărilor. Hotărârea vine deci după o îndelungată evoluție, ea sancționează, cum se spune, o necesitate. Cu toate acestea, în prima jumătate a secolului al XII-lea, mulți s-au mirat de ea. Nu le-a fost ușor să se obișnuiască, nici laicilor nici preoților. Cum să te spovedești și cum să-i spovedești pe alții, ce să spui la spovedanie sau ce să întrebi la spovedanie, și, în cele din urmă, ce penitență să dai pentru mărturisirile acestea, care nu se referă la un păcat foarte mare și neobișnuit, ci la niște greșeli mărunte care se săvârșesc zilnic? Preoților aflați în încurcătură, uneori chiar speriați de

noile lor responsabilități, mai ales celor mai puțin învățați, le vor veni în ajutor specialiștii. Aceștia vor scrie, câteodată la mai multe niveluri – sub formă simplificată pentru preoții „simpli" – manuale de confesori – cel dintâi fiind cel al lui *Thomas de Chobham*[17]. Printre chestiunile puse, orizonturile penitențiare avute în vedere, un nou venit ocupă un loc important: Purgatoriul. Cu atât mai mult cu cât el primește și păcătoși încărcați de păcate ce pot trece, în mod licit, prin sita spovedaniei: păcatele mărunte.

Păcatele mărunte au o poveste lungă, pe care, în parte, am și văzut-o. Temelia ei scripturară este prima epistolă a lui Ioan, I, 8: „Dacă zicem că n'avem păcat, ne înșelăm singuri, și adevărul nu este în noi" și mai ales acest alt pasaj din aceeași epistolă, V, 16-17:

> Dacă vede cineva pe fratele său săvârșind un păcat ce nu duce la moarte, să se roage: și Dumnezeu îi va da viața, pentru cei ce n'au săvârșit un păcat care duce la moarte. Este un păcat care duce la moarte. Nu-i zic să se roage pentru păcatul acela.
>
> Orice nelegiuire este păcat; dar este un păcat ce nu duce la moarte.

Schițată de Tertulian, noțiunea a fost precizată de Augustin și de Grigore cel Mare. Termenii folosiți sunt păcate mărunte *(minuta)*, mici sau mai mici *(parva, minora)*, ușoare sau mai ușoare *(levia, leviora)* și, mai ales, cu o expresie fericită, zilnice *(quotidiana)*. Termenul francez „véniel" *(veniale, venialia)* nu devine curent decât în secolul al XII-lea și, după cum scrie A.M. Landgraf, sistemul de opoziție păcate de moarte/păcate mărunte („véniels") a fost pus la punct, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, de către discipolii teologului Gilbert Porreta, mort în 1154, grup ce pare să cuprindă autori anonimi de *Chestiuni*, Simon din Tournai, Alain de Lille etc.[18] Expresia păcat mărunt („véniel") aparține în orice caz acestui ansamblu de noțiuni și de cuvinte care apar

în secolul al XII-lea o dată cu Purgatoriul și care alcătuiesc împreună cu el un sistem. Pe deasupra, cuvântul prezintă interesul de a semnifica – sens de care clericii din secolul al XII-lea erau foarte conștienți – vrednic de *venia*, de iertare. Noțiunea a luat o semnificație juridico-spirituală.

La începutul secolului al XII-lea, un tratat teologic din Școala de la Laon, *Sentențele de la Arras (Sententiae Atrebatenses)* declară: „Trebuie penitență diferită, după cum păcatele sunt criminale sau mărunte. Cele criminale, adică cele ce pot duce la osândire, sunt păcatele săvârșite cu bună știință și de voie. Celelalte, care provin din slăbiciunea de neînvins a cărnii sau din neștiință de neînvins, sunt mărunte, adică nu duc la osândă[19]." Pot fi iertate plătind un preț mic, prin spovedanie, pomană sau prin acte de aceeași natură. Anselm din Laon, mort în 1117, în ale sale *Sententiae*, este de aceeași părere. Abélard, în *Etica*[20], opune *păcatele criminale (criminalia) păcatelor mărunte („véniels")* sau *ușoare (venialia aut levia)*. Cu Hugues de Saint-Victor și adepții săi, apare o chestiune ce avea să cunoască multe dezvoltări: un păcat mărunt poate oare deveni păcat de moarte? Adepții lui Hugues de Saint-Victor răspund că da, dacă este întemeiat pe disprețuirea lui Dumnezeu. Alain de Lille se angajează într-o lungă discuție despre deosebirea dintre păcat de moarte și păcat mărunt, în care expune diferite opinii și rezumă oarecum doctrina care s-a dezvoltat în cursul secolului al XII-lea[21].

Nu voi intra în subtilitățile teologice cărora păcatul mărunt începe să le dea naștere. Discuțiile acestea implică, desigur, uneori Purgatoriul. Însă mi se pare că aici atingem acel nivel de plăsmuiri în care se vor complăcea prea adesea teologii din secolul al XIII-lea, ca să nu mai vorbim de cei din scolastica Evului Mediu târziu și din epoca modernă. Astfel, Purgatoriul va fi luat de vârtejul raționamentelor exagerat de subtile, caracteristice unei scolastici în delir, care secretă chestiuni

fără nici o noimă, distincțiile cele mai sofisticate, complăcându-se în soluțiile cele mai năstrușnice: un păcat mărunt poate deveni păcat de moarte? mai multe păcate mărunte adunate nu fac cât un păcat de moarte? (chestiune pusă de Augustin, dar în termeni simpli) care este soarta unui defunct, mort cu un păcat de moarte și un păcat mărunt, sau doar cu păcatul originar și cu un păcat mărunt (presupunând că acest lucru se poate întâmpla, deși unii se îndoiesc) etc. Examinarea documentelor care vorbesc de... re păcatul mărunt și despre Purgatoriu, așa cum au fost ele trăite și discutate în lumea creștină din secolul al XIII-lea, m-a convins că aceste discuții alambicate între intelectuali dezrădăcinați nu au avut nici o înrâurire asupra concepțiilor despre Purgatoriu în masa credincioșilor. Poate că, cel mult, ecoul acestor divagații a îndepărtat de Purgatoriu un oarecare număr de spirite simple și sănătoase, care refuzau Purgatoriul nu din opoziție doctrinală, ci din nemulțumire față de snobismul intelectual căruia i-a dat uneori naștere, începând cu sfârșitul secolului al XII-lea. Teologii din secolul al XII-lea – de toate felurile, iar printre ei se aflau și teologii monastici, pe care nu trebuie să-i uităm – erau spirite abstracte, deoarece știința este abstractă, iar teologia devenise o știință. Însă, deschiși fiind cel mai adesea către contacte și schimburi cu societatea din jur, pornind de la catedralele lor, de la mănăstirile și de la școlile lor urbane, atinse de valul crescând al noii societăți, știau că preocuparea pentru păcatul mărunt sau pentru Purgatoriu înseamnă preocuparea pentru societate. Ieșiți dintr-o mișcare corporativă care făcea din ei muncitori intelectuali pe șantierul urban, teologii și canoniștii din secolul al XIII-lea aveau, dimpotrivă, să se izoleze tot mai mult în catedrele lor universitare și în orgoliul lor de specialiști ai spiritului.

UN SUBIECT PENTRU PURGATORIU: PĂCATELE MĂRUNTE

În secolul al XII-lea, nu s-a ajuns încă până acolo. În legătură cu păcatul mărunt, se pun două chestiuni care ating de aproape cercetarea noastră: cum să scapi de păcatele mărunte și, chestiune strâns legată de cea de mai înainte: ce legătură este între păcatul mărunt și Purgatoriu?

Atâta vreme cât Purgatoriul nu exista, iar păcatul mărunt nu era definit cu precizie, exista tendința, așa cum s-a văzut, de a considera că aceste păcate se ștergeau prin rugăciuni. În special prin cele de duminică, pomeni, eventual prin spovedanie și, poate, așa cum însuși Augustin o lăsase să se vadă, în viitor, în focul purgator. Sfântul Bernard, care nu folosește expresia *mărunte*, ci *zilnice, mai mici (minora)* sau *care nu au legătură cu moartea (quae non sunt ad mortem)*, și care socotește că rugăciunea este felul cel mai potrivit de a spăla aceste păcate, consideră chiar că spovedania este de prisos pentru unele dintre ele. Evoluția din secolul al XII-lea duce la apropierea dintre păcat mărunt și Purgatoriu. Într-adevăr, păcatului mărunt i se aplică îndeosebi criteriul ignoranței pe care teologii îl socotesc din ce în ce mai însemnat. Greșeala *(culpa)* fiind exclusă, rămâne pedeapsa care se șterge în Purgatoriu. Exegeza primei epistole a lui Pavel către Corinteni, III, 10-15, duce, pe de altă parte, la asimilarea lucrărilor din lemn, de fân și de trestie cu păcatele mărunte și, întrucât aceste lucrări sunt, tradițional, cele ce sunt mistuite de focul purgator, dar care permit celui ce le-a făcut să se mântuiască prin foc, păcatele mărunte duc la Purgatoriu. Aceasta spune, de pildă, la sfârșitul secolului al XII-lea, Johannes de Deo, în a sa *Summă asupra penitențelor*: „Păcatul cel mărunt are trei trepte, adică lemnul, fânul și trestia. Păcatele mărunte sunt spălate în foc[22]." Petrus Lombardus, în *Sentențele* sale, socotea că din epistola lui Pavel

„decurge că unele păcate mărunte sunt spălate după viața aceasta" și că păcatele mărunte „sunt mistuite de foc"[23]. Purgatoriul devine așadar receptacolul firesc pentru păcatele mărunte, opinie ce va fi larg răspândită în secolul al XIII-lea. Să nu se creadă totuși cumva că Purgatoriul este rezervat păcatelor mărunte. La sfârșitul secolului al XII-lea, el este locul de purificare a două tipuri de situații de păcat: păcatele mărunte, păcatele regretate, mărturisite la spovedanie, dar pentru care nu a fost împlinită penitența. Să amintim chestiunea care, după cum scrie A.M. Landgraf, a ieșit din sfera lui Odo d'Ourschamp, și care exprimă foarte bine, deși într-un limbaj cam învechit, acest sistem: „Adevărat este că unele suflete, când se desprind de trupuri, intră pe dată într-un foc purgator: dar nu toate se curăță aici, ci doar unele dintre ele. Toate cele ce intră aici sunt pedepsite. Drept care, bine ar fi ca focul acesta să se numească foc punitor mai curând decât purgator, dar a primit numele cel mai nobil. Printre sufletele ce intră aici, unele sunt spălate și pedepsite, altele nu sunt decât pedepsite. Sunt spălate și pedepsite cele care au adus cu ele lemn, fân și trestie... Sunt doar pedepsite cele care, căindu-se și mărturisindu-și toate păcatele, au murit înainte de a fi dus până la capăt penitența dată de preot[24]."

La drept vorbind, întrebarea ce fel de păcate duce la Purgatoriu nu este pertinentă. Chiar dacă este adevărat că păcatul mărunt și purgatoriul s-au născut aproape în același timp și că între ele a fost stabilită o legătură strânsă, clericii de la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea nu pun în centrul gândirii lor abstracțiuni cum ar fi crima, păcatul, greșeala etc. Pe ei îi interesează cu precădere oamenii, preocuparea lor este societatea. O societate descompusă și recompusă după criterii religioase, se înțelege, însă esențialul acțiunii ideologice și spirituale a Bisericii se află aici: din societatea oamenilor, vii și morți, trebuie făcută o societate de creștini. Dacă este preocupată să alcătuiască niște categorii, pe ea o interesează categoriile de creștini.

Înainc de a le studia, se cade făcută o observație. Dreptatea pământească, aparatul judiciar al societății feudale slujește adesea, am mai spus acest lucru, dacă nu de model, cel puțin de referință teologiilor din secolul al XII-lea și de la începutul secolului al XIII-lea, în teoriile lor despre justiția de pe lumea cealaltă. În lumina celor spuse despre păcat și penitență, aș vrea să dau două exemple. În căutarea unei morale a intenției, Abélard evocă, în prima jumătate a secolului al XII-lea, cazul unui criminal judecat și condamnat, pentru o anumită crimă, în același fel de către doi judecători diferiți. În ambele cazuri, este vorba de o acțiune cinstită și cerută de justiție, însă unul din judecători acționează din zel pentru dreptate, celălalt din ură și răzbunare. Către 1200, ideea aceasta a evoluat în funcție de jurisdicțiile terestre.

Într-o chestiune ce va fi reluată de Guillaume d'Auxerre, mort prin 1237, și de dominicanul Hugues de Saint-Cher, cancelarul parizian Prevostin din Cremona, mort pe la 1210, pune una din acele întrebări care par inutile, dar care conțin (se întâmplă câteodată) o semnificație foarte precisă. Se întreabă dacă nu cumva un simplu păcat mărunt riscă să fie pedepsit în Infern și nu pe pământ, prin penitență, sau în Purgatoriu. Și răspunde că nu este imposibil, deoarece nu trebuie judecat păcatul în sine, ci în funcție de diferitele justiții – în sensul juridic de jurisdicție – de care ține. Din punctul de vedere al *forului* (jurisdicție) Infernului, poate merita o pedeapsă veșnică, din punctul de vedere al *forului* penitenței prezente sau a Purgatoriului, doar o pedeapsă temporară. Așa se face că un furtișag mărunt nu este pedepsit, la Paris, decât cu tăierea urechii, iar la Chartres, cu tăierea labei piciorului. Mai puțin concret, Hugues de Saint-Cher se mulțumește să spună că un același păcat manifest se pedepsește greu la Paris, și mai greu la Orléans, foarte greu la Tours[25]. Ipoteză scolastică, care deschide vertiginos gândirea teologică cea mai abstractă asupra celei mai concrete realități istorice. Și

dacă cealaltă lume nu ar fi decât o împărăție feudală – cu juristicțiile ei fărâmițate, cu criterii și pedepse inegale? O cealaltă lume a societății prerevoluționare și preindustriale? Dacă această nouă împărăție, Purgatoriul, nu ar fi decât un mozaic de feude cu granițe neprecise, prost apărată chiar și dinspre partea împărăției infernale... Istoria, uneori, cu ajutorul unui document, dă jos masca.

DE LA DOI (SAU PATRU) LA TREI: TREI CATEGORII DE PĂCĂTOȘI

În acest moment când Purgatoriul se naște, când el există, când se extinde, trebuie, ca să știm cum să-l populăm, să vedem care sunt categoriile de oameni, de creștini. Aici atingem unul din mecanismele esențiale ale istoriei, cel al transformării cadrelor mentale, al utilajului logic. Și, printre aceste operațiuni ale gândirii – la nivelul societății globale și la acela al intelectualilor specialiști – există una care capătă o importanță specială: clasificarea și, ca subgen al ei, categorizarea.

Aici, trebuie să respectăm schema logică independent de realitățile sociale concrete. La sfârșitul secolului al XII-lea, lucrurile sunt simple, însă ele întâmpină o greutate. Pe de o parte, există patru categorii de oameni, cele definite de Augustin în secolul al IV-lea, dar reluate și parcă relansate de Gratian pe la 1140: cei foarte buni, cei foarte răi, cei ce nu sunt foarte buni, cei ce nu sunt foarte răi. Unde se duc ei după moarte? De acum încolo, li se oferă trei locuri, lăsând de o parte Paradisul terestru în plină dispariție, unde nu se mai află decât Enoch și Ilie, sânul lui Avraam, și el pe cale de dispariție, și cele două limburi. Acestea din urmă nu au același statut. De la coborârea lui Christos în Infern, limbul Patriarhilor este gol și așa trebuie să rămână în vecii vecilor. El nu mai este decât o amintire istorică. Limbul copiilor, care

va fi subiect de discuție încă multe secole, nu se află pe același plan cu celelalte trei locuri de pe lumea cealaltă. Corespunde cazului acelor ființe omenești care nu poartă nici un păcat personal, ci doar păcatul originar, pe câtă vreme Infernul, Purgatoriul și Paradisul au în vedere trei categorii de păcătoși personali, între care există o ierarhie de responsabilitate și de destin: cei răi, care se vor duce în Infern, cei buni, făgăduiți Paradisului, cei ce nu sunt nici foarte buni nici foarte răi, care vor trebui să treacă prin Purgatoriu înainte de a se duce în Paradis. Deși, în secolul al XIII-lea, până la Dante, în scrierile teoretice ale unor scolastici se va întâlni un sistem al „celor cinci regiuni" ale lumii celeilalte, ceea ce se impune la sfârșitul secolului al XIII-lea este un sistem cu trei locuri.

Problema pare așadar simplă: trebuie ca o schemă cuaternară să corespundă unei spațializări ternare. Să ne gândim mai departe, fără să ținem seama de vreun context istoric concret. Se pare că există două soluții simple, dacă vrem să nu răsturnăm ambele sisteme în același timp. Ori mărim grupul de trei la patru, ori reducem grupul de patru la trei. Aici intervin două elemente. Primul: Augustin, creatorul grupului cu patru feluri de creștini, n-a știut de fapt să definească soarta decât a trei dintre ele, grupul celor ce nu sunt chiar răi fiind destinat unei foarte ipotetice „pedepsiri mai ușor de îndurat".

După părerea mea, Augustin șovăia între două tendințe. Pe de o parte, era îndemnat să se alinieze, în ciuda subtilității sale, la schemele binare a căror dominație devenea tot mai mare pe vremea lui, vremea acelei Antichități târzii nevoită, ca să poată viețui, să se retragă în cadre mentale simplificate. Chiar dacă era mai puțin vag despre cei ce nu sunt chiar buni și despre focul purgator care putea face din ei aleși, decât despre cei ce nu sunt chiar răi, nu izbutea să formuleze limpede cazul acestui alt grup intermediar. Și totuși, el înclina, de fapt, către o triplă lume de dincolo: cerul, focul

(purgator), infernul. și numai fiindcă au rămas credincioși spiritului mai mult decât literei scrierilor sale gânditorii din secolul al XII-lea, adânc impregnați de augustinism, vor ajunge să enunțe o schemă ternară.

Al doilea element care a favorizat evoluția către o triadă a categoriilor de păcătoși, în acord cu triada alcătuită de locurile de pe lumea cealaltă, a fost transformarea generală a cadrelor logice ale oamenilor din secolul al XII-lea – și mai întâi ale clericilor – în marile schimbări suferite atunci de lumea creștină. Trecerea de la doi la patru (sau invers) nu avea nimic revoluționar. Adevărata schimbare, potrivită cu transformarea generală a structurilor în secolul al XII-lea, a fost reducerea la trei a celor patru categorii augustiniene de oameni raportate la mântuire.

Acum, îi cer cititorului meu să se gândească puțin. Pesemne este amuzat sau agasat. Fără îndoială că își zice: ori e una ori e alta. Ori este vorba de un joc abstract, fără nici o legătură cu realitatea istorică, ori este vorba de niște operații care merg de la sine: umanitatea a decupat și regrupat întotdeauna – în doi, trei sau patru. Ce poate fi mai „firesc"? Însă mă înșel. Cititorul a citit Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Georges Duby, logicieni ca Theodor Caplow[26] și a gândit și cu propria lui minte. Știe deci că realitatea este altceva decât aceste două ipoteze simpliste, pe care trebuie să le îndepărtăm. După timpuri și locuri, în funcție de cultură și de istorie, omenirea alege din codurile simple de care dispune. Alcătuirea unui grup, a unui ansamblu, a unui sistem nu este ceva atât de simplu pe cât pare. Trei persoane sau trei lucruri împreună rareori alcătuiesc o triadă. Să se treacă de la doi la trei, pentru a exprima o totalitate, când sistemul binar a fost un obicei secular, nu este ușor. Credința mea este că schimbarea esențială referitoare la sistemul lumii celeilalte, pentru creștinii din secolul al XII-lea, este înlocuirea sistemului binar Cer-Infern (sau Paradis-Infern) cu un sistem ternar: Cer-Purgatoriu-Infern. Nu

este, desigur, o înlocuire care să se potrivească veșniciei. Societatea în care trăiește creștinismul nu este încă destul de matură pentru a schimba concepția creștină despre eternitate. Este potrivită cu perioada intermediară. Acest lucru este și el esențial și voi reveni asupra lui. Însă schimbarea și felul în care s-a făcut mi se par legate în profunzime de mutația societății feudale produsă între secolul al XI-lea și secolul al XIV-lea. Să vedem mai întâi trecerea formală de la patru la trei pentru categoriile de păcătoși.

Schimbarea s-a făcut în două faze, foarte apropiate cronologic. Prima fază, al cărei început l-am văzut, a constat în înlocuirea unui adverb în categorizarea augustiniană. Acolo unde Augustin vorbea de *foarte (valde)* buni sau răi, s-a vorbit de potrivit *(mediocriter)* de buni sau răi și cele două categorii intermediare s-au apropiat. Momentul hotărâtor a fost cel al fuziunii celor două categorii într-una singură, cea a celor potrivit de buni *și* răi. Schimbarea aceasta a provocat indignarea unora și pe drept cuvânt. Îndrăzneala, gramaticală și ideologică, era mare. Erau adunate într-o singură categorie două contrarii – și încă ce contrarii (cei buni și cei răi, binele și răul!) – nici mai mult nici mai puțin! După realizarea acestui tur de forță, reducerea (eventuală) a noii categorii la cea de *potrivit de (mediocres)* nu mai era decât o operațiune de rutină.

Teologii fac începutul. Petrus Lombardus, între 1150 și 1160, declară: „Iată pentru cine și cum sunt de ajutor slujbele făcute de Biserică pentru cei morți: pentru cei potrivit de răi, slujbele sunt bune pentru ușurarea pedepsei: pentru cei potrivit de buni, ele folosesc la iertarea deplină[27]." Canoniștii, așa cum am văzut, întârzie, însă, cu rare excepții, recuperează și, întrucât categorizarea este o problemă mai curând a juriștilor decât a teologilor, recuperează repede.

Gratian reprodusese un text al lui Augustin cu cele patru categorii. Una din primele summe care îl comentează, *Summa de la Leipzig (Summa Lipsiensis)*, de

pe la 1186, arată foarte bine cât de greu evoluează spiritele: „După părerea altora, «osândă» este pus pentru pedeapsa pe care o îndură cei potrivit de buni sau cei potrivit de răi în *Purgatoriu*, deși, de obicei, nu vorbim despre osândă decât când avem de a face cu cei osândiți pe vecie. Cei potrivit de buni sunt cei care mor după ce au primit o penitență pentru păcate mărunte, dar care nu au apucat s-o ducă la capăt. Cei potrivit de răi sunt cei care mor cu păcate mărunte, deși ar putea fi numiți buni, de vreme ce se pare că păcatul mărunt nu face nici un rău. Unii cred că cele spuse aici îi privesc doar pe cei potrivit de buni, unora dintre ei iertându-li-se întreaga pedeapsă: nu se dă decât o osândă, adică o pedeapsă, mai ușor de îndurat[28]." Pe la 1188, celebrul Huguccio din Pisa protestează cu înflăcărare, în *Summa* sa, împotriva celor ce se întâmplau: „Unii teologi disting, pe cont propriu, doar trei feluri de oameni (în loc de patru, ca Augustin și Gratian), unii sunt foarte buni, alții foarte răi, alții potrivit de buni și alții potrivit de răi. Ei spun că cei potrivit de buni și cei potrivit de răi sunt tot una, adică cei care sunt în focul purgator, și numai ei pot trage folos din slujbe și rugăciuni ca să scape mai repede. «Osânda», adică pedeapsa (este mai ușor de îndurat), deoarece astfel sunt mai puțin pedepsiți. Numai că părerea aceasta mi se pare aproape eretică, deoarece ajunge să confunde binele cu răul, căci, în realitate, unul potrivit de bun este bun, unul potrivit de rău este rău. Tot astfel, în focul purgator, nu sunt decât buni, căci nimeni nu poate ajunge acolo cu un păcat de moarte. Însă cu un păcat mărunt nimeni nu este rău. Așadar, în focul purgator, nu este nici unul rău[29]."

Summa din Köln (Summa Coloniensis, 1169), așa cum am văzut, nu aborda subiectul, declarând că-l lasă pe seama teologilor; însă pe manuscrisul din Bamberg, consultat de Landgraf, o mână a adăugat schema pusă la punct de Sicard din Cremona, mort în 1215, schemă foarte clară și definitivă.

	foarte buni	Pentru ei se cere îndurarea.
	foarte răi	Cei vii se mângâie făcând
Defuncți		ceva pentru ei.
	potriviți	Pentru ei, iertare deplină
		sau osândă mai ușoară.

Și Sicard preciza: „Pentru ca osânda lor să fie mai ușor îndurată, aceasta se spune despre cei ce se află în Purgatoriu[30]."

În sfârșit, o glosă a *Sentențelor* din secolul al XIII-lea se străduie să exprime gândirea lui Augustin și a lui Petrus Lombardus în lumina recentei evoluții.

„Iată ce a înțeles Magistrul din Augustin:

„Unii morți sunt foarte buni și Biserica nu face slujbe pentru ei deoarece nu au nevoie de ele... Sunt, neîndoielnic, slăviți.

„Unii sunt foarte răi și nici pentru ei Biserica nu face jertfe deoarece și-au meritat soarta. Sunt, neîndoielnic, osândiți.

„Unii sunt potriviți și pentru ei Biserica face jertfe, deoarece au fost vrednici de asta. Despre soarta ce-i așteaptă a se vedea..." (și trimite la un alt capitol).

Glosa reia explicația împărțind categoria intermediară în cele două componente ale ei și exprimând un fel de remușcare augustiniană: „Unii sunt potrivit de buni și slujbele le aduc iertarea deplină și aceștia sunt neîndoielnic în Purgatoriu."

„Unii sunt potrivit de răi și slujbele folosesc pentru ușurarea pedepsei lor. Despre ei nu se poate spune, fără șovăială, că sunt în Purgatoriu, sau în Infern (osândiți), sau în amândouă[31]."

Raoul Ardent, la sfârșitul secolului al XII-lea, distinge și el trei feluri de defuncți: cei foarte buni, cei potrivit de buni, cei foarte păcătoși *(valde boni, mediocriter boni, omnino damnati).*

„Cei care, spune el, sunt foarte buni, după moarte trec numaidecât la odihnă și nu au nevoie de rugăciunile și de jertfele noastre, mai curând noi ne bucurăm de ale

lor. Cei care sunt potrivit de buni și care pornesc la o adevărată spovedanie și penitență, întrucât nu sunt încă spălați de păcate, sunt spălați în locurile purgatoare *(in purgatoriis locis)* și, acestora, neîndoielnic, rugăciunile, pomenile și slujbele le sunt folositoare. Nu prin merite dobândite după moarte se bucură ei de foloase, ci ca urmare a meritelor lor de dinaintea morții. Cei osândiți pentru totdeauna, n-au fost vrednici să se bucure de astfel de binefacere. Însă noi, fraților, care nu știm cine are și cine n-are nevoie, cui îi folosește și cui nu-i folosește, pentru toți, chiar și pentru cei de care nu suntem siguri, trebuie să facem rugăciuni, să dăm de pomană, să facem slujbe. Pentru cei foarte buni, sunt semne de recunoștință față de Dumnezeu, pentru cei potrivit de buni, sunt forme de ispășire, pentru cei osândiți, sunt un fel de mângâiere pentru cei vii. În sfârșit, fie că folosesc fie că nu celui pentru care sunt făcute jertfele acestea, oricum, ele pot folosi celor care le fac cu smerenie... Astfel, cel care se roagă pentru altul, lucrează pentru sine însuși (*PL*, 155, 1485)."

Cu toate că localizarea curățirii de păcate nu este unificată aici, tripartiția defuncților este bine stabilită.

SCHEMĂ LOGICĂ ȘI REALITĂȚI SOCIALE. UN INTERMEDIAR DESCENTRAT

În remarcabila construcție a acestei scheme ternare, mai trebuie să notăm două aspecte importante.

Primul, asupra căruia insist, este înlocuirea unei scheme cuaternare, de fapt binare (doi *x* doi), cu o schemă ternară. Începând cu secolul al XI-lea, aceasta este o mișcare foarte răspândită în cadrele mentale ale inteligheniei creștine. În general, unor opoziții de tipul inferior/superior, cum ar fi puternic/sărac *(potens/pauper)*[32], cleric/laic, călugăr/cleric, li se substituie triade mai complexe.

În Evul Mediu timpuriu, gândirea se ordona foarte ușor în jurul unor scheme binare. Pentru a gândi puterile universului: Dumnezeu și Satana, deși – iar acest amănunt este foarte important – gândirea creștină, respingând, pe bază de dogmă, manicheismul, îl subordona pe diavol binelui Dumnezeu. Pentru a gândi societatea: clericii și laicii, cei puternici și cei săraci. Pentru a gândi viața morală și spirituală: virtuțile și viciile. Grupuri antagoniste, care se înfruntau cu înverșunare, așa cum în *Psihomahia*, poemul lui Prudentius, se înfruntă virtuțile și viciile. Frontiera trecea prin om, sfâșiat între Dumnezeu și Satana, trufia celui puternic și pizma celui sărman, chemarea virtuții și ispita viciului. Din anul o mie, scheme pluraliste, adesea moștenite de la Antichitatea greco-romană și, în și mai mare măsură, de la Antichitatea creștină, tindeau să se impună în dauna celor dualiste. În secolul al XII-lea, modelele construite pe cifra șapte cunosc un mare succes: septenarele celor șapte sfinte taine, ale celor șapte păcate capitale, ale celor șapte daruri ale Sfântului Duh.

Însă principala tendință era să se înlocuiască schemele binare prin scheme ternare care substituiau opozițiilor brutale, înfruntărilor dintre cele două categorii, jocul mai complex format din trei elemente.

Una din aceste scheme este cea a celor trei ordine: cei care se roagă, cei care se luptă, cei care muncesc (cler, nobili, masa țărănească). Schema aceasta ternară este de un tip special: ea opune două din elementele grupului celui de al treilea, masa dominată, dar care a știut să-și deschidă o cale către reprezentarea ideologică[33]. Acesta este modelul logic studiat de Theodor CAPLOW: doi contra unu.

Schema ternară pe al cărei model s-a născut Purgatoriul nu cunoaște nici ea un succes mai mic, începând cu a doua jumătate a secolului al XII-lea, și nu este mai puțin legată de structurile în schimbare ale societății feudale. Ea constă în introducerea unei categorii *intermediare* între cele două categorii extreme. Avem de a face

cu promovarea categoriei *medii* nu prin apariția unei a treia categorii *după* și *sub* primele două, ci între cele două... Purgatoriul este un loc de două ori intermediar: aici, nu ești nici atât de fericit ca în Paradis nici atât de nefericit ca în Infern, și nu va dura decât până la Judecata din urmă. Ca să fie cu adevărat intermediar, este destul să fie situat între Paradis și Infern.

Tot aici, aplicația esențială a schemei este de ordin sociologic. Este vorba de reprezentarea – nu de descrierea – societății rezultată din a doua fază a revoluției feudale, cea a avântului urban, așa cum schema celor trei ordine o făcuse pentru prima fază, faza progresului agricol. Sub forma ei cea mai generală și cea mai curentă, schema distinge categoria celor mari, a celor mijlocii, a celor mici: *maiores, mediocres, minores*[34]. Schemă al cărei sens și a cărei funcționare sunt mai bine arătate de expresia în latină; schema aceasta desemnează, la cele două extremități, grupuri printr-un comparativ: din *cei mai* mari, din *cei mai* mici; exprimă un raport, o proporție, un joc social. În acest mecanism, ce poate face grupul intermediar? Să se mărească în dauna vecinilor săi, sau doar a unuia dintre ei, să se alăture, rând pe rând, unuia sau celuilalt din cele două grupuri externe. De la această schemă, Francisc din Assisi, la începutul secolului al XIII-lea, a împrumutat un nume pentru frații din ordinul pe care l-a creat: (ordinele) minore[35]. De obicei, schema este aplicată societății medievale modificată de creșterea urbană: între cei mari (laici și ecleziastici) și cei mici (muncitori rurali și urbani), s-a născut o categorie intermediară: burghezii – atât de amestecați încât prefer să nu vorbesc de burghezie.

Aici apare a doua caracteristică a schemei: elementul ei intermediar nu este la distanță egală față de cei doi poli. Teoretic, situația lui permite categoriei intermediare a triadei să lege alianțe cu celălalt pol sau să alunece către unul sau celălalt pol. Burghezii vor folosi această schemă în raporturile lor cu cei mici sau cu cei mari.

Dar, în cazul Purgatoriului, jocul lui va fi blocat de o parte, de cea a Paradisului, unde se intră tot foarte puțin. Frontiera mobilă va fi aceea dintre Purgatoriu și Infern. Mijloc descentrat, repet, deplasat către frontiera sa întunecată, așa cum vom vedea citind descrieri ale lumii celeilalte care, de la întunecatele viziuni din Evul Mediu timpuriu, nu se prea luminează[36]. După cum se vede, modelul acesta – în utilizarea lui sociologică – nu este mai puțin important decât acela al celor trei ordine. Unul a creat Starea a Treia, celălalt, clasele mijlocii.

Să fiu bine înțeles. Ar fi absurd să zicem că burghezia a creat Purgatoriul sau că Purgatoriul se trage în vreun fel din burghezie, presupunând că, pe vremea aceea, exista vreo burghezie. Ipoteza pe care o propun eu, ca lectură a nașterii Purgatoriului, este că ea face parte dintr-un ansamblu legat de transformarea lumii creștine feudale, una din expresiile esențiale ale acestei transformări fiind crearea unor scheme logice ternare ce introduc o categorie intermediară[37]. Modelul se ancorează zdravăn în structuri socio-economice, pentru mine, lucrul acesta este sigur. Mi se pare însă la fel de sigur că medierea structurilor mentale, ideologice și religioase este esențială pentru funcționarea sistemului. Purgatoriul nu este un produs al acestui sistem, ci un element al lui.

Cititorul va fi poate la fel de sceptic față de importanța acordată de mine în această istorie câtorva ușoare schimbări de vocabular. Purgatoriu, din adjectiv devine substantiv, o locuțiune adverbială (*non valde*) este înlocuită cu o alta (*mediocriter*): în ambele cazuri, eu văd semnul unor schimbări adânci. Părerea mea este, într-adevăr, că micile schimbări lingvistice, dacă se află în locuri strategice ale discursului, sunt semn al unor fenomene importante. Și cred că aceste alunecări de cuvinte sau de sens sunt cu atât mai semnificative, cu cât ele se produc în sânul unor sisteme ideologice rigide. Desigur, lumea creștină medievală – cartea aceasta speră s-o arate – n-a fost nici imobilă nici sterilă. Dimpotrivă,

câtă creativitate! Numai că, la nivel ideologic, inovațiile se fac cu pași mici, cu vorbe puține.

MUTAȚII ALE CADRELOR MENTALE: NUMĂRUL

O dată cu nașterea Purgatoriului, se mai schimbă și deprinderile de gândire, un utilaj intelectual care-l face posibil și care se adaugă noului peisaj mental. O dată cu Purgatoriul, apar noi atitudini față de număr, de timp și de spațiu.

Față de număr, deoarece Purgatoriul va introduce în escatologie un calcul care nu este cel al numerelor simbolice sau al abolirii măsurii în eternitate, ci, dimpotrivă, un calcul realist. Calculul acesta este cel al practicii judiciare. Purgatoriul este un Infern, nu pe vecie, ci pe timp limitat. Încă din secolul al XI-lea, în povestirea despre gemetele ce ieșeau din craterul vulcanului Stromboli, Jotsuald explicase că sufletele păcătoșilor erau supuse la diferite cazne *ad tempus statutum*, pentru timpul ce le fusese fixat. La sfârșitul secolului al XII-lea, într-o chestiune redată într-o culegere provenită din sfera lui Odo din Ourscamp, se vorbește despre cei care cred că păcatul mărunt nu este pedepsit pe vecie, „ci doar pe timp limitat, în infern".

Crearea Purgatoriului înseamnă un proces de spațializare a universului și totodată de logică aritmetică, dincolo de tripla împărăție de pe lumea cealaltă, va guverna relațiile dintre comportamentele omenești și situațiile în Purgatoriu. Va fi măsurată proporția între timpul petrecut pe pământ în păcat și cel petrecut în chinurile Purgatoriului, timpul rugăciunilor pentru morții din Purgatoriu și grăbirea eliberării din Purgatoriu. Contabilitatea aceasta se va dezvolta în secolul al XIII-lea, secol al avântului cartografiei și al aritmeticii. Și, în cele din urmă, timpul Purgatoriului va fi cuprins în

timpul vertiginos al indulgențelor.

Noțiunea de condamnare „pe timp limitat" se înscrie într-o atitudine mentală mai largă, care, apărută din grija pentru dreptate, ajunge la o adevărată contabilitate a lumii de dincolo. Ideea fundamentală, venită de la primii Părinți ai Bisericii, de la Augustin, preluată necontenit de-a lungul secolelor, este aceea a unei proporționalități a pedepselor, adică a timpului petrecut în Purgatoriu, în funcție de gravitatea păcatelor. Dar abia în secolul al XIII-lea ideea de proporționalitate devine, din calitativă, cantitativă. Ea este legată de progresele făcute de aritmetică și de matematici. Alexander din Hales, magistrul universitar parizian, care s-a făcut franciscan în prima jumătate a secolului al XIII-lea, se întreabă, în lucrarea sa *Comentariu la Sentențele lui Petrus Lombardus*, dacă pedeapsa din Purgatoriu nu poate fi nedreaptă și neproporțională *(injuste et improportionalis)* și răspunde: „Cu toate că pedeapsa din Purgatoriu *(poena purgatorii)* nu este proporțională cu plăcerea încercată păcătuind, ea poate fi comparabilă: și cu toate că nu este proporțională în privința proporției cu pedeapsa temporară în privința asprimii, ea îi este totuși proporțională în privința proporționalității: «Proporționalitatea este într-adevăr asemănarea proporțiilor.» Proporția pedepsei temporare care, pe lumea aceasta, este datorată pentru un păcat pedepsei temporare datorată, tot pe lumea aceasta, pentru un păcat mai mare, este echivalentă cu proporția de pedeapsă din Purgatoriu datorată pentru un păcat mai mic față de pedeapsa din Purgatoriu datorată pentru un păcat mai mare, însă pedeapsa din Purgatoriu nu este proporțională cu pedeapsa temporară de pe lumea aceasta. Motivul pentru care trebuie ca pedeapsa din Purgatoriu să fie mai aspră în mod neproporțional cu pedeapsa ce spală de păcate pe lumea aceasta, cu toate că amândouă sunt voluntare, este că pedeapsa ce spală de păcate pe lumea aceasta este pedeapsa sufletului care suferă împreună cu trupul, în timp ce pedeapsa din Purgatoriu este pedeapsa sufle-

tului însuși îndată după moarte. Tot la fel cum ceea ce înduri (de o parte) nu este proporțional cu ceea ce suferi (de cealaltă), după cum suferința nu este cu suferința. Pe deasupra, pedeapsa temporară de pe lumea aceasta este volutară în sens propriu, pedeapsa din Purgatoriu este volutară în sens figurat."

Text uimitor care nu se mulțumește să explice cea mai mare intensitate a pedepselor din Purgatoriu față de suferințele pământești prin cea mai mare vulnerabilitate a sufletului chinuit direct, fără protecția trupului, dar care introduce în aprecierea pedepselor de pe lumea cealaltă un punct de vedere matematic, topologic. În textul acesta, nu este decât un citat, o singură autoritate: „proporționalitatea este într-adevăr asemănarea proporțiilor." Această autoritate nu este nici scripturară, nici patristică, nici ecleziastică: este un citat din Euclid; *Elementa*, V, definiția 4 [38].

Un comentariu al *Sentențelor*, de la începutul secolului al XIII-lea, care își pune întrebarea referitoare la eficacitatea cantitativă a rugăciunilor, este probabil, după cum spune Landgraf, primul text unde au fost folosite expresiile proporție aritmetică, proporție geometrică[39]. Vedem că, o dată cu Purgatoriul, se deschide contabilitatea lumii celeilalte[40]. Înainte, nu era decât eternitatea sau așteptarea nedeterminată. De acum înainte, timpul petrecut în purgatoriu este socotit după gravitatea păcatelor, timpul de iertare în purgatoriu după importanța rugăciunilor, slujbelor și a pomenilor; se calculează raportul dintre timpul trăit pe lumea aceasta și timpul simțit dincolo, deoarece impresia psihologică a duratei (în Purgatoriu, timpul pare să se scurgă foarte încet) este și ea pusă la socoteală. Textele din secolul al XIII-lea ne vor familiariza cu aceste calcule. Ele ne vor aminti că secolul al XIII-lea este secolul aritmeticii, așa cum a arătat-o într-o carte sugestivă Alexander Murray[41], vremea contabilității, cea a negustorilor și a slujbașilor care stabilesc cele dintâi bugete. Ceea ce a putut fi numit (ce-i drept, nu fără exagerare) „primul

buget al monarhiei franceze" datează din timpul domniei lui Filip August, regele sub care s-a născut și a crescut purgatoriul. Între timpul lumii acesteia și timpul Purgatoriului, Biserica și păcătoșii vor ține pe viitor o contabilitate în partidă dublă. Așa cum spune Apocalipsa, în ziua Judecății vor fi deschise registrele și morții vor fi judecați după ceea ce scrie acolo, însă de acum înainte, sunt deschise, pentru interval, alte registre de socoteli, cele din Purgatoriu.

SPAȚIUL ȘI TIMPUL

Purgatoriul este legat de noi concepții despre spațiu și timp. El este asociat unei noi geografii a lumii celeilalte, o geografie care nu mai este cea a unor mici locuințe juxtapuse ca monadele senioriale, ci o geografie a unor teritorii întinse, împărății, cum le va numi Dante. A sosit vremea când lumea creștină, urmând căile cruciadelor, ale misionarilor și ale negustorilor, explorează lumea. „La sfârșitul secolului al XII-lea, scrie marele specialist în istoria hărții, George Kish, se va opera o schimbare: lumea medievală pornește la drum; cu acest prilej, călătorii au adus cu ei o informație care a transformat, în secolul al XIV-lea, hărțile medievale..." Transformarea cartografiei imaginare a lumii celeilalte s-a realizat în același timp, și poate chiar mai repede. Cartografia terestră, redusă până atunci la un soi de ideograme topografice, exersează reprezentarea topografică realistă. Cartografia lumii celeilalte completează acest efort de explorare a spațiului, oricât de încărcat de simbolim va mai fi el încă[42]. Timpul, la rândul său, timpul însuși este, în cadrul credinței în Purgatoriu, elementul cel mai explicit susceptibil de a fi măsurat. Marea noutate este că un timp măsurabil se deschide pe lumea cealaltă. El poate așadar fi obiect de calcul, de evaluări, de comparații. Se regăsește, în mod comparativ *(comparative)* ar

spune Alexander din Hales, în noile modalități de a folosi predica. Predica este făcută pentru a da învățătură și a mântui. De la sfârșitul secolului al XII-lea, predicatorul, ca să convingă mai bine, inserează, în cele ce spune, povestiri, *exempla*. Aceste povestiri pretind că sunt istorice, „adevărate". În timpul escatologic al predicii, timp al conversiunii și al mântuirii, povestirile acestea introduc segmente de timp istoric, databil, măsurabil. Așa procedează Purgatoriul în timpul lumii celeilalte. Purgatoriul va fi una din temele favorite ale acestor *exempla*.

CONVERTIREA LA LUMEA ACEASTA ȘI LA MOARTEA INDIVIDUALĂ

În toate aceste schimbări, în toată această neliniște, se presimt două mari mișcări de fond care explică în profunzime nașterea Purgatoriului.

Cea dintâi este slăbirea unui mare loc comun din Evul Mediu timpuriu, *contemptus mundi*, disprețul față de lumea aceasta[43].

Este alimentat cu precădere de spiritualitatea monastică (care îl va întreține, așa cum a arătat-o Jean Delumeau, chiar și în plină Renaștere), și nu va da îndărăt decât în fața interesului crescând față de valorile pământești, explicabil prin elanul creator al epocii.

Gustavo Vinay a scris rânduri înflăcărate despre optimismul secolului al XII-lea: „Dacă în Evul Mediu există un secol vesel, atunci acesta este acel secol: secolul în care civilizația occidentală explodează cu o vitalitate, cu o energie, o voință de reînnoire uluitoare. Climatul lui este cel al medievalului optim... Secolul al XII-lea este secolul tipic al eliberării prin care oamenii aruncă tot ceea ce, timp de un mileniu, fusese ținut ascuns și putrezise înlăuntrul lui." Și totuși, adaugă el, este momentul când, paradoxal, în inima acestei

„explozii de vitalitate", ia naștere frica de moarte și de suferință: „Evul Mediu începe să sufere cu adevărat pe timpul când este mai fericit ca oricând. Când respiră cel mai adânc, când s-ar părea că devine conștient că are înainte tot viitorul, când istoria dobândește dimensiuni pe care nu le-a avut niciodată[44]."

Să recunoaștem că, în acest text, scris cu pasiune și sensibilitate, este o oarecare exagerare. Nu este însă mai puțin adevărat că Gustavo Vinay a înțeles foarte bine conversiunea la lumea aceasta, manifestată în secolul al XII-lea, și care se va prelungi în secolul următor – și, de fapt, nu va mai dispărea, în pofida chinurilor, a îndoielilor, a regresiunilor. Paradoxul dezvoltării simultane a fricii și a morții nu este decât aparent. Prețul pus de acum înainte pe viața pământească sporește frica de clipa când vom fi siliți s-o părăsim. Și, la frica de Infern, se adugă – cu tendința chiar de a i se substitui – frica de momentul acela dureros: ceasul morții. Purgatoriul, nouă speranță pentru lumea de dincolo și sensibilizare față de momentul morții, își are locul său în această deplasare a valorilor.

Lumea creștină nu mai crede, în totalitatea ei, că Judecata din urmă va avea loc foarte curând. Fără să fi ajuns să fie fericită, ea a văzut ce înseamnă să crești, după multe veacuri de reproducere, dacă nu de dare înapoi. Ea produce mai multe „bunuri", valori situate până atunci doar în viața viitoare, capătă, mai mult sau mai puțin, corp pe lumea aceasta: dreptatea, pacea, bogăția, frumusețea. Biserica gotică pare să fi coborât paradisul pe pământ, care pare să fie un loc „de răcoare, de lumină și de tihnă". Nu din simplă plăcere pentru metaforă evoc aici *refrigerium* și liturghia primitivă când pomenesc de biserica gotică. Meyer Shapiro și Erwin Panofsky, comentând scrierile lui Suger despre noua arhitectură de la Saint-Denis, au subliniat „că frazeologia lui Suger amintește acele *tituli* ale creștinismului primitiv, în care doctrinele neoplatoniciene... se exprimau într-un mod

asemănător"[45]. Omenirea s-a instalat pe pământ. Până atunci, nu prea aveai de ce să te gândești la scurtul moment care desparte moartea de înviere. Perechea Infern-Paradis nu este suficientă pentru a răspunde întrebărilor pe care le pune societatea. Perioada intermediară dintre moartea individuală și judecata colectivă devine miza unor importante cugetări. Între fanaticii escatologiei, care refuză aceste cugetări, concentrându-și toate aspirațiile asupra venirii *Millenium*-ului sau a Zilei din urmă, și cei care, dimpotrivă, se instalează pe acest pământ și se interesează de prelungirea lui, perioada dintre moarte și înviere, Biserica hotărăște în favoarea acestora din urmă. Dacă așteptarea trebuie să fie lungă, trebuie să ne întrebăm ce se întâmplă cu morții în acest interval, ce se va întâmpla mâine cu noi. Desigur, față de această instalare a majorității creștinilor pe pământ, o minoritate este nemulțumită, cere tot mai hotărât Parusia, și, până atunci, domnia celor drepți pe acest pământ, *Millenium*. De la Gioacchino di Fiore la Celestin al V-lea, de la cruciada copiilor până la Flagelanți și la Spiritualiști, „fanaticii Apocalipsei" se agită mai mult decât oricât. Eu îl bănuiesc chiar și pe sfântul Ludovic, regele cruciadei penitențiale, că, în vreme ce slujitorii săi socotesc și măsoară, căutând să pună temelii trainice regatului, el se gândește să tragă țara în aventura escatologică, visând să fie, așijderea unor împărați germani, un rege al timpurilor din urmă. Cu toate acestea, Sfântul Ludovic va spune: „Nimeni nu-și iubește viața atât de mult cât mi-o iubesc eu pe a mea[46]."

În afară de câțiva „nebuni", Apocalipsa, la drept vorbind, nu mai are trecere la nimeni. În secolul al XI-lea și la începutul secolului al XII-lea, ea a fost cea mai comentată carte din Biblie[47]. Acum, a trecut pe planul doi, după Cântarea Cântărilor, cuprinsă de o patimă pe cât de terestră pe tot atât de celestă. Apocalipsele sunt scoase de pe timpanele gotice lăsând locul judecăților de apoi, în care Purgatoriul nu-și găsește deocamdată locul,

și care înfățișează o istorie îndepărtată, pretext pentru a reprezenta societatea terestră și a o dojeni ca să se poarte mai bine pe lumea aceasta.

Această dispariție progresivă – și relativă – a Apocalipsei în fața Judecății din urmă a fost subliniată de marile nume ale iconografiei medievale.

De pildă, Emile Mâle: „Chiar din secolul al XII-lea, un nou mod de a înțelege scena judecății se substituie... celui vechi. Apar compoziții minunate, care nu mai au aproape nimic de a face cu Apocalipsa, dar care se inspiră din Evanghelia sfântului Matei... Nu se poate spune că Apocalipsa a fost o carte foarte fecundă. În secolul al XIII-lea... Artiștii preferă să împrumute tabloul sfârșitului lumii de la sfântul Matei. Textul evanghelistului[48] este fără îndoială mai puțin sclipitor, însă este mai accesibil artei. La sfântul Matei, Dumnezeu nu mai este enorma piatră prețioasă la care nu te poți uita de strălucitoare ce este: el este fiul Omului; se înfățișează stând pe tron, așa cum a fost și pe pământ; popoarele îi recunosc chipul. Un capitol din sfântul Pavel, prima epistolă către Corinteni, despe învierea morților, a adăugat câteva trăsături ansamblului general." Și Emile Mâle menționează, ca principală înnoire a temei inspirate de evanghelia după Matei, „despărțirea celor buni de cei răi". În reprezentările Apocalipsei, Dumnezeu era „măreț ca un suveran și totodată amenințător ca un judecător". În judecățile din secolul al XIII-lea, Dumnezeu este „Fiul Omului", prezentat ca un „mântuitor, judecător, Dumnezeu cel viu[49]".

Henri Focillon a reluat această analiză: „Iconografia secolului al XII-lea... este dominată de Apocalipsă, de la care-și ia viziunile amenințătoare și chiar și înfățișarea lui Christos ca judecător, așezat pe tron, înconjurat de chipuri neomenești... Iconografia din secolul al XIII-lea renunță la viziuni, la epopee, la Orient, la monștri. Este evanghelică, umană, occidentală și naturală. Îl coboară pe Christos aproape de nivelul credincioșilor... Acesta se află, desigur, tot în înălțimea timpanului, veghind la

deșteptarea morților și la pedepsele cele veșnice: chiar și atunci, el este Christos cel din Evanghelii și-și păstrează blândețea omenească[50]."

Dacă Iisus Christos de pe timpanele gotice rămâne judecătorul pe vecie, renunțarea la fulgerele apocaliptice pentru reprezentarea realistă a Judecății și la grupurile de oameni înviați din morți permite punerea în prim plan a dreptății de care nașterea Purgatoriului este atât de legată. Acești aleși pe care Christos îi încredințează îngerilor ce-i duc în Paradis, vor fi tot mai mult „sfinți", trecuți prin Purgatoriu, spălați de păcate, purificați.

În această instalare pe pământ și în noua stăpânire asupra timpului, în această prelungire a vieții în lumea cealaltă a Purgatoriului, există o grijă mai presus de orice, grija pentru morți. Nu fiindcă aș crede – în privința aceasta, eu sunt de părerea lui Paul Veyne – că moartea este, în vremea aceea, un obiect de cercetare în sine, ci fiindcă prin ea și prin morții lor, cei vii își sporesc puterea pe lumea aceasta[51]. Secolul al XII-lea vede îmbogățirea memoriei. Marii beneficiari sunt, bineînțeles, familiile aristocratice care-și alcătuiesc și lungesc genealogiile[52]. Moartea devine din ce în ce mai puțin o graniță. Purgatoriul devine o anexă a pământului, el prelungește timpul vieții și al memoriei. Rugăciunile, slujbele, pomenile făcute pentru morți devin ceva din ce în ce mai activ. Reapariția testamentelor – deși ele nu vor menționa Purgatoriul decât mai târziu – ajută la îndepărtarea acestei frontiere a morții.

Cu toate că aceste noi solidarități între cei morți și cei vii – în germene în lucrările de la Cluny – întăresc legăturile familiale, corporative, confreriale, Purgatoriul – luat într-o personalizare a vieții spirituale – favorizează de fapt individualismul. El focalizează interesul asupra morții individuale și asupra judecății care-i urmează.

Plasându-se în perspectiva instituțiilor și a dreptului, Walter Ullmann a afirmat că ceea ce numim „cotitura din secolul al XII-lea și al XIII-lea a fost perioada în care au

fost semănați germenii dezvoltării constituționale viitoare și ai apariției individului în societate"[53]. Și demonstrează că avem de a face cu epoca „apariției cetățeanului". Această apariție a individului se manifestă și pe frontul morții și al soartei pe lumea cealaltă. O dată cu Purgatoriul, ia naștere cetățeanul de pe lumea cealaltă, între moartea individuală și Judecata de apoi.

Chiar și liturghia confirmă această evoluție.

Tăcută, mai departe, în privința Purgatoriului, ea începe să accepte noua clasificare, lucru vizibil în ceremonii, unde se întărește și mai mult grija pentru soarta individuală. Se vede acest lucru în *Summa despre slujbele bisericești* scrisă de canonicul de la Notre-Dame din Paris, Jean Beleth, înainte de 1165:

Despre oficierea slujbei pentru morți.

„Înainte ca trupul să fie spălat sau învelit într-un giulgiu, preotul sau vicarul lui trebuie să vină la locul unde se află (trupul), cu agheazmă și, rugându-se pentru el, să-i pomenească și să-i roage pe sfinți să-i primească sufletul și să-l ducă în loc de bucurie. Există într-adevăr suflete desăvârșite, care, de îndată ce ies din trup, se înalță numaidecât la ceruri. Există altele foarte rele care coboară numaidecât în infern. Există altele, potrivite *(medie)*, pentru care trebuie făcută o recomandare de acest gen. Este făcută și pentru cei răi, fie ce-o fi! După ce este spălat și învelit într-un giulgiu, trupul trebuie dus la biserică și atunci trebuie făcută slujba[54]." Urmează textul lui Augustin, reluat de *Decretul* lui Gratian despre cele patru categorii, încremenite încă între cei aleși și cei osândiți.

Brandon a scris că „pentru a umple prăpastia dintre interesele individului, cu traiectoria lui temporală de șaptezeci de ani *(three-score years and ten)*, și cele ale seminției omenești ce se întinde pe milenii (prăpastie pe care religia ebraică n-a izbutit niciodată s-o umple cu adevărat), Biserica a născocit ideea de Purgatoriu"[55].

NOTE

1. „*pro exercitu qui jacet in purgatorio*", *PL*, 217, col. 590. A se vedea *supra*, vol. I, pp. 290-292.

2. SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*. éd. et trad. de H. Waquet. Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, Paris, 1964. Suger n-a scris decât începutul unei vieți a lui Ludovic al VII-lea, rămasă neterminată (ed. J. Lair, Bibliothèque de l'École des chartes, 1875, pp. 583-596). *Gesta Philippi Augusti* de Rigord și *Philippis* de Guillaume le Breton au fost editate de F. Delaborde, Société de l'Histoire de France, Paris, 1882-1885.

3. A se vedea *Galbert de Bruges. Le meurtre de Charles le Bon*, tradus din latină de J. GENGOUX, coordonare și introducere istorică de R. C. VAN CAENEGHEM, Anvers, 1977.

4. YVES DE CHARTRES, *Prologus in Decretum* în *PL*, 161, 47-60. În ceea ce privește slujbele, rugăciunile și pomenile, Yves de Chartres reproduce textele lui Grigore cel Mare (*Dialogues*, IV, 39 și IV, 55), *PL*, 161, 993-995 și 999-1000.

5. G. LE BRAS, „*Le Liber de misericordia et justicia* d'Alger de Liège" *în Nouvelle Revue de droit français et étranger*, 1921, pp. 80-118. Textul lui *Liber* se găsește în Migne, *PL*, 180, col. 859-968.

6. A se vedea capitolele XXVIII, XLIII-XLIV, LXXXVIII, XLIII din *Liber*. Pasajul despre purificare se găsește în capitolele LXI-LXII (*PL*, 180, col. 929-930).

7. St. KUTTNER, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Cetatea Vaticanului, 1935.

8. R. BLOMME, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle*, Louvain, Gembloux, 1958.

9. O. LOTTIN, „*Pour une édition critique de Liber Pancrisis*" în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XIII (1946), pp. 185-201.

10. În afară de lucrarea lui R. BLOMME, *op. cit.*, a se vedea *Théologie du péché* de Ph. DELHAYE și alții..., vol. I, Paris-Tournais-New York-Roma, 1960.

11. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Cur Deus Homo (Pourquoi Dieu s'est fait homme)*, texte latin, introduction, notes et traduction par R. ROQUES, Paris, 1943.

12. *Commentarius Cantabrigiensis* în *Epistola Pauli e Schola Petri Abelardi 2 In epistolam ad Corinthias Iam et IIam. Ad galatas et Ad*

Ephesos. ed. A. Landgraf, Notre-Dame (Ind.), 1939, p. 429, citat de R. BLOMME, *La Doctrine du péché*... p. 250, n. 2.

13. Punctul acesta a fost remarcat și subliniat de H. Ch. LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the latin Church*, vol. III, Indulgences, Philadelphia, 1896, pp. 313-314.

14. A se vedea R. BLOMME, *La Doctrine du péché*... p. 340. Importanța *mărturisirii* a fost foarte bine stabilită de Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*, Paris, 1976, p.78 și urm.

15. Textul editat de Migne, *PL*, 40, 1127-1128, nu mi se pare că poate fi textul original (a se vedea Appendice II). Despre însemnătatea tratatului, a se vedea A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle*, Paris, 1926, pp. 50-56.

16. Walter MAP, *De nugis curialum*, ed. M. R. James, Oxford, 1914. Text citat de J.-Ch. PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*. Genève, 1968, p. 109, care vede foarte bine că este vorba de Purgatoriu, dar nu spune că Walter Map îl numește Infern.

17. A se vedea C. VOGEL, *Les „Libri paenitentiale"*. Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 27, Turnhout 1978.

J. LE GOFF, „Métier et profession d'après les manuels de confesseurs du Moyen Âge", în *Miscellanea Mediaevalii*, vol. III, *Beitrage zum berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlin, 1964, pp. 44-60, reluat în *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 162-180.

18. Lucrările esențiale sunt cele ale lui A.M. LANDGRAF, *Das Wesen der läslichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923 și *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, partea a IV-a. *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen*, II, Regensburg, 1956, mai ales III. *Die Nachlassung der lässlichen Sünde*, pp. 100-202. A se vedea și Th. DEMAN, articolul „Péché" în *Dictionnaire de théologie catholique*, XII/I, 1933, col. 225-255. M. HUFTIER, „Péché mortel et péché véniel", cap. VII de Ph. DELHAYE și alții, *Théologie du Péché*, 1960, pp. 363-451 (din nefericire, compromis de citate greșite unde, de exemplu, *venialia* este pus în locul lui *quotidiana* la sfântul Augustin). J.J. O'BRIEN, *The Remission of Venialia*, Washington, 1959 (tomist abstract care reușește să nu vorbească despre Purgatoriu). F. BLATON, „De peccato veniali. Doctrîna scolasticorum ante S. Thomas" în *Collationes Gandavenses*, 1928, pp. 134-142.

19. O. LOTTIN. „*Les Sententiae Atrebatenses*". în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 10, 1938, pp. 344. Citat de R. BLOMME, *La Doctrine du péché...*, p. 61, n. 1.

20. ABÉLARD, ed. V. Cousin, t. II, p. 621.

21. A se vedea A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 102 şi urm.

22. Citat de A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 116.

23. *Libri Sententiarum*, Quaracchi, t. II, 1916, pp. 881-882.

24. A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 165. n. 34. „*verum est quod quaedam animae, cum soluuntur a corporibus, statim intrant purgatorium quemdam ignem; in quo tamen non omnes purgantur, sed quaedam. Omnes vero quotquot intrant, in eo puniuntur. Unde videretur magis dicendus punitorius quam purgatorius, sed a digniori nomen accepit. earum enim, quae intrant, aliae purgantur et puniuntur,aliae puniuntur tantum. Illae purgantur et puniuntur, quae secum detulerunt ligna, fenum, stipulam. Illi puniuntur tantum qui confitentes et poenitentes de omnibus peccatis suis decesserunt, antequam iniunctam a sacerdote poenitentiam peregissent.*"

25. A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p.234.

26. Th. CAPLOW, *Deux contre un. Les coalitions dans les triades*, 1968, trad. franc., Paris, 1971.

27. *Libri IV Sententiarum*, Quaracchi, t, II, 1916, pp. 1006-1007.

28. A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p.262, n. 7.

29. ID., *ibid.*, IV/2, p. 262, n. 9.

30. A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 261, n. 6.

31. ID., *ibid.*, IV/2, pp. 270-271.

32. J.K. BOSL, „Potens und pauper Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlicher Differenzierung im frühen Mittelalters und zum *Pauperismus* des Hochmittelalters" în *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, München-Wien, 1964, pp. 106-134.

33. G. DUBY, *Les trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978. LE GOFF, „Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale", în *Annales E.S.C.*, 1979, pp.1187-1215.

34. Despre *mediocres*, a se vedea D. LUSCOMBE, „Conceptions of Hierarchy before the XIII-th c.", în *Miscellanea Mediaevalia, 12/1. Soziale Ordnungen im Selbstverstandnis des Mittelalters*, Berlin-New York, 1979, pp. 17-18.

35. A se vedea J. LE GOFF, „Le vocabulaire des catégories sociales chez François d'Assise et ses biographes du XIII[e] siècle" în *Ordres et classes* (Colloque d'histoire sociale Saint-Cloud, 1967), Paris, La Haye, 1973, pp. 93-124.

36. În schimb, dintr-un punct de vedere escatologic, el este deplasat către Paradis, de vreme ce duce obligatoriu acolo.

37. Concepția despre o inegalitate în egalitate, în echidistanță de pildă, este tipică pentru mentalitatea „feudală". Cf. J. LE GOFF, în privința relațiilor senior/vasal, *Pour un autre Moyen Âge*, pp. 365-384.

38. ALEXANDRE DE HALES, *Glossa in IV libros sententiarum Petri Lombardi*, Bibliotecca Franciscana scholastica Medii AEvi, t. XV, Quaracchi, 1957, pp. 352-353, *„Cumenim proportionalis esset poenatemporalis culpae temporali poena autem purgatorii improportionaliter habeat acerbitatem respectu poenae hic temporalis, punit supra condignum, non citra. Respondemus quod... licet autem poena purgatorii non sit proportionalis delectationi peccati, est tamen comparabilis; et licet non sit proportionalis secundum proportionem poenae hic temporali quoad acerbitatem, est tamen proportionalis secundum proportionalitatem. „Est autem proportionalitas similitudo proportionum"* (Euclide, *Elementa*, v. defin. 4). *Quae enim est proportio poenae temporalis hic debitae alicui peccato ad poenam temporalem debitam hic maiori peccato, ea est proportio poenae purgatorii debitae minori peccato ad poenam purgatorii debitam maiori peccato; non tamen est proportio poenae purgatorii ad poenam hic temporalem, ratio autem propter quam convenit poenam purgatorii esse acerbiorem improportionaliter poena animae per compassionem ad corpus, poena vero purgatorii est poena ipsius animae immediate. Sicut ergo passible improportionale passibili, ita passio passioni. Praeterea, poena temporalis hic simpliciter voluntaria, poena purgatorii voluntaria comparative."*

Mulțumesc lui Georges Guilbaud și părintelui P.M. Gy, care au binevoit să mă ajute să citesc acest text, pasionant dar greu, cel dintâi cu competența sa de matematician și de cunoscător al scolasticii, cel de al doilea cu știința sa de teolog.

39. A.M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte...*, IV/2, p. 294, n.2. Este vorba de un comentariu al Sentențelor de la începutul secolului al XIII-lea: *„sciendum quod secundum quosdam suffragia prosunt damnatis (purgatorio) quantum ad proportionem arithmeticam, non geometricam."*

40. Expresia aceasta este titlul remarcabilului studiu al lui J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion en Comtat Venaissin à la fin du Moyen Âge*. École française de Rome, Roma, 1980.

41. A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1978. J. MURDOCH vorbește de delir al măsurii *(frenzy to measure)* printre universitarii de la Oxford din secolul al XIV-lea, în J.E. MURDOCH și E.D. SYLLA, ed. *The Cultural Context of medieval Learning*, Dordrecht, 1975, pp. 287-289 și 340-343. Delirul acesta începe cu cel puțin un veac mai devreme și nu numai la Oxford.

42. Despre cartografia medievală, a se vedea printre alții J.K. WRIGHT, *The Geographical Lore of the Times of the Crusades*, New York, 1925, G.H.T. KIMBLE, *Geography in the Middle Ages*, London, 1938. L. BAGROW, *Die Geschichte der Kartographie*, Berlin, 1951. M. MOLLAT, „Le Moyen Âge", în *Histoire Universelle des explorations*, ed. L.H. Parias, t. I, Paris, 1955, G. KISH, *La carte, image des civilisations*, Paris, 1980.

43. Despre disprețul față de lume, a se vedea R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde en Occident, de saint Ambroise à Innocent III*, Louvain, 1963.

44. G. VINAY, în *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII* (1962), Todi, 1967, pp. 13-14.

45. E. PANOFSKY, citându-l pe Meyer SCHAPIRO, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. fr., Paris, 1967, p. 42.

46. JOINVILLE, *La Vie de Saint Louis*, ed. N. L. Corbett Sherbrooke, 1977, pp. 85-86 și p. 214.

47. A se vedea G. LOBRICHON, *L 'Apocalypse des théologiens au XII^e siècle*, teză de doctorat de la École des Hautes Études en sciences sociales, susținută în 1979 la Universitatea Paris X-Nanterre.

48. Matei, XXV, 31-46 și Pavel, I Corinteni, 15-52.

49. É. MÂLE, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, Paris, ed. a 9-a, 1958, pp. 369-374.

50. H. FOCILLON, *Art d'Occident*, t. 2, *Le Moyen Âge gothique*, Paris, 1965, pp. 164-165.

51. A se vedea lucrările istoricilor germani de la Freiburg și de la Münster (G. TELLENBACH, K. SCHMID, J. WOLLASCH) citați de J. WOLLASCH, „Les obituaires, témoins de la vie clunisienne", în *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1979, pp. 139-171, Paul VEYNE, *Le pain et le Cirque*, Paris, 1976.

52. A se vedea îndeosebi G.DUBY, „Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^{e} et XII^{e} siècle", în *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres*, 1967, pp. 335-345, reluat în *Hommes et Structures du Moyen Âge*, Paris - La Haye, 1973, pp. 287-298.

53. W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966, p. 69.

54. Jean BELETH, *Summa de ecclesiasticis officiis*, ed. H. Duteil, Corpus Christia norum Continuatio Mediaevalis XLI A, Turnhout, 1971, p. 317 şi urm.

55. S.G.F. BRANDON, *Man and his Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, 1962, p. 234.

Partea a treia

Triumful Purgatoriului

8

Ordinea scolastică

Secolul al XIII-lea este secolul organizării. Societatea creștină este într-adevăr tot mai organizată. În domeniul economic, apar – după cele din Antichitate – primele tratate de economie rurală, iar reglementările urbane se referă adesea la meșteșuguri, la industriile pe cale de a se naște (construcții și textile), la comerț și la bancă. Activitatea socială este încă și mai controlată, de către corporații în domeniul muncii, de către confrerii în cel al devoțiunii. Instituțiile politice exercită constrângeri din ce în ce mai mari, la nivelul cetății, dar mai ales la nivelul Statului monarhic, așa cum se vede în Franța și în monarhia pontificală, într-un grad ceva mai scăzut în Statele iberice și în Anglia. Organizarea aceasta se manifestă cu precădere în lumea intelectuală, unde universitățile, școlile călugărilor cerșetori, școlile urbane canalizează, fixează și organizează efervescența ideologică și școlară din secolul al XII-lea, când teologia și dreptul (renașterea dreptului roman și dezvoltarea dreptului canonic) alcătuiesc summe, un sistem de discuție, de decizie și de aplicare ce pune ordine în știință și în utilizarea ei.

UN TRIUMF TEMPERAT

Purgatoriul este cuprins în mișcarea aceasta care îl întronează și totodată îl controlează. Scolastica, a cărei acțiune a fost hotărâtoare în geneza lui, îi asigură triumful, însă un triumf limitat și domolit.

Aici, nu poate fi vorba să urmărim instalarea Purgatoriului în și de către scolastica din secolul al XIII-lea, până la cel de al doilea conciliu de la Lyon (1274), care îi dă o formulare oficială în Biserica latină. Voi examina ce spun despre Purgatoriu câțiva din cei mai mari teologi din anii 1220-1280 (Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexander din Hales, sfântul Bonaventura, sfântul Toma de Aquino și Albert cel Mare), fără să caut – căci nu acesta este scopul meu – să resituez gândirea despre Purgatoriu în ansamblul gândirii acestor magiștri, dar punând în lumină cele spuse de ei despre Purgatoriu prin felul în care aceste spuse se introduc în opera lor.

Nu găsim, desigur, în învățăturile lor aceeași vigoare, aceleași dezbateri pasionate de idei cum simțim la magiștrii din a doua jumătate a secolului al XII-lea, de la Petrus Lombardus la Petrus Cantor, de la Gilbert de la Porrée la Prévostin de Crémone. Să nu uităm însă discuțiile înflăcărate de la Universitatea din Paris, în veacul al XIII-lea, climatul aprins al disputelor și al faimoaselor *quodlibeta*[1], conflictele și îndrăznelile legate de marea ceartă dintre magiștrii regulari și cei seculari, de afacerea averroismului și de condamnările obscurantistului episcop Étienne Tempier, din 1270 și 1277[2].

Nu este cazul să expunem pe larg episoadele celebre care, cel mai adesea, n-au fost pentru teologia Purgatoriului decât un fundal. Noile ordine de călugări cerșetori s-au grăbit să afle ce este cu această nouă putere a secolului al XIII-lea: știința universitară, dominicanii, chiar de la început și fără mari stări sufletești, franciscanii ceva mai greu și nu fără bătaie de cap. Însă unii din magiștrii lor ajung foarte repede în primul rând

al științei scolastice și atrag cele mai mari grupuri de studenți, în dauna magiștrilor seculari, care le reproșează idealul lor de sărăcie, setea de putere, lipsa de solidaritate corporativă, dar care de fapt îi pizmuiesc. Marii învățați specialiști în Purgatoriu sunt magiștri din ordinul călugărilor cerșetori.

Intelectualii din secolul al XIII-lea sunt – în traducere latină – cititori ai marilor filosofi greci din Antichitate (Platon și mai ales Aristotel) și ai celor arabi din Evul Mediu (Avicenna, mort în 1037, și Averroes, mort în 1198). Autoritatea ecleziastică nu vede cu ochi buni interesul acesta pentru niște filosofi „păgâni". O doctrină, atribuită lui Averroes, deosebește adevărurile raționale și adevărurile revelate. Admite că între ele poate exista opoziție și chiar incompatibilitate. În acest caz, poziția averroistă ar consta în privilegierea rațiunii împotriva credinței. Succesul lui Averroes la Universitatea din Paris în secolul al XIII-lea nu poate fi negat. Dar că au existat magiștri parizieni care au profesat efectiv doctrina dublului adevăr este mai puțin sigur. Totuși, unii au fost învinuiți de acest lucru și s-a stârnit o polemică foarte aprinsă. Nu a existat interferența între cearta averroistă și doctrina Purgatoriului. Însă scolasticii s-au ocupat de Purgatoriu ținând seama nu numai de autorități, ci și de rațiune.

În sfârșit, reacția cea mare a venit chiar din Paris. Episcopul Étienne Tempier a condamnat, în 1270, treisprezece propoziții declarate eronate, inspirate din filosofia păgână. În 1277, au fost condamnate încă 219 propoziții. Cele două liste se refereau la o serie destul de eteroclită de „erori", însă curentele cele mai vizate erau, în 1270, averroismul – sau ceea ce se punea sub această etichetă – și, în 1277, aristotelismul, inclusiv o parte din învățătura lui Toma de Aquino. Este greu de apreciat însemnătatea condamnărilor lui Étienne Tempier, iar eu nu-mi propun s-o fac. Chiar dacă atmosfera creată de aceste cenzurări brutale nu a fost favorabilă cercetării teologice în general, consecințele directe pentru teologia

Purgatoriului au fost neînsemnate. În primul rând, problema era marginală față de conflictele pariziene. Doar ultimele două articole condamnate în 1277, așa cum se va vedea, atingeau domeniul lumii celeilalte. Și apoi, gândirea teologică latină despre Purgatoriu era, în esență, încheiată în 1274 și avea să fie, chiar în acel an, consacrată oficial de conciliul din Lyon.

Dezbaterile din secolul al XIII-lea au fost poate și mai aprige la facultatea de arte – noi am spune de litere și științe, unde tinerii studenți își primeau învățătura de bază, pe care n-o cunoaștem prea bine – decât la facultatea de teologie. Numai că Purgatoriul este, mai înainte de orice, în materie universitară, problema teologilor. Deci, mai înainte de orice, problemă pariziană. Într-adevăr, în secolul al XIII-lea, ca de mult timp de altfel, dreptul se face mai ales la Bologna, teologia învățându-se mai ales la Paris. Însă într-un mediu internațional, atât prin studenți cât și prin profesori. Alături de francezii Guillaume d'Auxerre și Guillaume d'Auvergne, mai sunt englezul Alexander din Hales, germanul Albert din Köln, italienii Bonaventura din Bagnoreggio și Toma de Aquino care dau strălucire teologiei universitare pariziene[3].

Triumf temperat, mai întâi fiindcă succesul Purgatoriului în teologia oficială latină nu trebuie să-i mascheze eșecul în zone importante ale lumii creștine. De pildă, refuzul venit din partea ereticilor, valdenzi și catari, în acest al XIII-lea secol, când înfruntarea dintre catarism și Biserica de la Roma are o însemnătate atât de mare. Ostilitatea grecilor, pe care rațiuni politice îi siliseră să nu-și mărturisească împotrivirea față de Purgatoriu în momentul efemerei unificări a Bisericilor, hotărâtă la conciliul de la Lyon (1274), îi obligă pe latini să discute cu grecii, care nu acceptă acest nou tărâm pe lumea cealaltă. Aceste discuții vor face ca Biserica latină să definească mai bine Purgatoriul în secolul al XIII-lea, tot așa cum, la sfârșitul secolului al XII-lea, lupta împotriva ereticilor o împinsese să-i precizeze existența.

Triumful este temperat, apoi, deoarece intelectualii latini, care joacă un rol tot mai important în curia romană și în ierarhia ecleziastică și, bineînțeles, în universități, întâmpină cu oarecare neîncredere această noutate. Este greu de detectat și de dovedit cu documente. Însă ea se simte. Apare ici colo în cărți. Dublă neîncredere, care provine, fără îndoială, pe de o parte, de la o oarecare stânjeneală față de o credință atât de puțin și atât de prost fundamentată de sfânta Scriptură, și, mai ales, de la teama de a vedea această credință copleșită de cucernicia vulgară și superstițioasă. Frică față de o lume de dincolo atât de apropiată de cultura folclorică și de sensibilitatea populară, o lume de dincolo mult mai bine definită prin imaginar decât prin teorie, prin sensibil decât prin spiritual. Se simte voința de a raționaliza, de a delimita, de a controla, de a curăța Purgatoriul.

Iată cum abordează problemele Purgatoriului unul din primii mari teologi parizieni din secolul al XIII-lea.

În *Summa Aurea* (între 1222 și 1225), Guillaume d'Auxerre, mort în 1231, unul dintre cei ce l-au introdus pe Aristotel în teologia scolastică, ajunge să vorbească despre Purgatoriu din două puncte de vedere, cel al jertfelor pentru morți și cel al focului purgator.

Chestiunile privitoare la jertfe („ce folos aduc jertfele celor ce sunt în Purgatoriu" și „jertfele făcute pentru cei ce sunt în afara caritații pot folosi celor ce se află în Purgatoriu?"[4]) sunt foarte interesante din punct de vedere al dezvoltării contabilității lumii celeilalte.

Guillaume a intrat în problematica focului purgator și chiar în aceea a Purgatoriului. În ceea ce privește felul în care focul purgator spală sufletele, pe Guillaume d'Auxerre îl interesează cu precădere o problemă teoretică, cea a cauzei eficiente *(causa efficiens purgationis)*. Cu acest prilej, el adoptă o poziție moderată față de problema existenței pe lumea cealaltă a unui „loc de merit" *(locus merendi)*. Chiar dacă pare să împărtășească opinia, ce va fi aceea a marilor scolastici, potrivit căreia

nu se mai pot dobândi merite după moarte, îi combate pe cei care neagă posibilitatea unei îndreptări prin focul care „spală sufletele lucrând în ele fără a lăsa aici urmele calității sale" *(ignis purgatorius purgat animas agendo in eas tamen non intendit eis imprimere qualitatem suam)*. Chestiune teoretică foarte importantă, deoarece ea autorizează sau nu reversibilitatea meritelor. Aceasta nu va fi recunoscută decât în secolul al XV-lea. Deocamdată, sufletele din Purgatoriu sunt beneficiarele slujbelor, rugăciunilor și pomenilor făcute de cei vii, fără ca aceștia să primească ceva în schimb, decât, cum s-a văzut, avantajul de a dobândi pentru ei înșiși merite pe lumea cealaltă săvârșind pe lumea aceasta o faptă milostivă: să se roage pentru cei morți.

Textele marilor scolastici privitoare la Purgatoriu se resimt, sub multe aspecte, de influența metodelor universitare. Voi sublinia două dintre ele. Învățământul universitar se face mai ales prin comentarii de manuale. Principalul dintre ele a fost, în secolul al XIII-lea, culegerea *Cele patru cărți de Sentențe* de Petrus Lombardus. După cum s-a văzut, Lombardus tratează în cartea a IV-a a *Sentențelor* despre focul purgator, devenit, în secolul al XIII-lea, Purgatoriul. Comentând manualul lui Lombardus, profesorii parizieni ajung să trateze despre Purgatoriu, cu toate că episcopul Parisului, mort în 1160, nu cunoscuse încă acest concept. Pasajul din prima epistolă a lui Pavel către Corinteni va fi mereu una din piesele însemnate ale dosarului și ale comentariului, însă textul scripturar va fi tot mai mult înlocuit ca text de bază de cel de al doilea text, cel al lui Lombardus.

Pe de altă parte, învățământul universitar se organizează în jurul unui program metodic, rațional, care nu este, bineînțeles, fără legătură cu preocupările despre timp și modele intelectuale, ca aristotelismul și averroismul. Însă chestiunile, chiar și în sistemul acelor *quodlibeta*, făcute în principiu ca să se poată aborda orice chestiune în afara programelor obișnuite, depind de introducerea lor într-o problematică mai vastă. Purga-

toriul se situează în ansamblul „scopurilor ultime", în capitolul *De novissimis*[5]. Pentru marii teologi ai secolului, este un dat impus, profesat și propus de programele universitare, dar care nu pasionează.

În secolul al XII-lea, lumea de dincolo intermediară era adânc amestecată în câteva mari probleme comune teologilor, misticilor și, sub forme mai puțin elaborate, cel puțin unei părți a societății laice: exegeza biblică, natura păcatului, practicile penitenței, statutul viziunilor și al viselor. Teologia, cea pariziană în primul rând, așa cum s-a văzut, contribuise din plin, în a doua jumătate a secolului, la elaborarea unor soluții la chestiunile puse.

În secolul al XIII-lea, teologia universitară – în primul rând tot cea pariziană – impune Purgatoriul, îl introduce în sistemul gândirii creștine, dar nu pare că-l trăiește ca pe o problemă existențială. Așa că acum trebuie să situăm cercetarea noastră la două niveluri: cel al intelectualilor, cel al păstorilor și al masei.

PURGATORIUL, CONTINUAREA PENITENȚEI TERESTRE: GUILLAUME D'AUVERGNE

Unul dintre cei mai buni istorici ai gândirii medievale, M. de Wulf, a scris: „Seria marilor teologi speculativi se deschide cu Guillaume d'Auvergne, unul din spiritele cele mai originale din prima jumătate a secolului... Guillaume este primul mare filosof al secolului al XIII-lea[6]." Fiind vorba despre Purgatoriu, aș spune chiar: Guillaume d'Auvergne este ultimul mare teoretician din secolul al XII-lea[7]. Étienne Gilson socotise de altfel că: „Prin întregul său mod de a gândi ca și prin stilul său, Guillaume este legat de sfârșitul secolului al XIII-lea" și subliniază că a fost, după Abélard și Bernard de Clairvaux, ultimul mare teolog francez din Evul Mediu. Mă întreb dacă nu cumva acest aspect oarecum „arhaic" al lui Guillaume d'Auvergne nu provine, nu, cum s-a

spus, de la ostilitatea lui față de aristotelism (care, fără îndoială, nu este atât de mare cum s-a pretins), ci de la faptul că acest secular, acest pastor, oricât de mare teolog va fi fost el, rămânea la nivelul preocupărilor și al mentalității oilor sale, care nu erau atât de avansate în noua teologie scolastică, pe care noii intelectuali universitari aveau poate tendința s-o închidă în ghettoul Cartierului latin pe cale să se constituie.

Născut pe la 1180, la Aurillac, profesor de teologie la Paris, din 1222 până în 1228, episcop de Paris din 1228 până la moartea sa, în 1249, Guillaume d'Auvergne a scris, între 1223 și 1240, o lucrare imensă, *Magisterium divinale sive sapientiale*, alcătuită din șapte tratate, cel mai important dintre ele, *De universo (Despre universul creaturilor)*, fiind scris între 1231 și 1236.

După ce schițează o geografie ce leagă tărâmul de dincolo cu cel de aici, locul fericirii sufletului fiind situat pe vârful universului, în Empireu, locul nenorocirii lui în fundul universului, în adâncurile subterane opuse înaltului Empireului, și locul unde fericirea se amestecă cu nefericirea, în lumea celor vii, Guillaume d'Auvergne abordează Purgatoriul. Are în vedere două probleme clasice: localizarea și focul. Episcopul de Paris pune, chiar de la început, problema locului de spălare de păcate, termenul de Purgatoriu fiind însușit: „Dacă locul de spălare a sufletelor de păcate, numit Purgatoriu, este un loc anume, destinat spălării de păcate a sufletelor omenești, distinct de Paradisul terestru, de Infern, și de locuința noastră, este o problemă[8]."

Că, după moartea trupului, rămân multe lucruri de curățat, pentru Guillaume d'Auvergne este „o evidență" *(manifestum est)*. Și numaidecât avansează marea idee despre concepția sa privind Purgatoriul: este continuarea penitenței terestre. Această concepție penitențială despre Purgatoriu, pe care nimeni n-a exprimat-o mai limpede decât el, se potrivește foarte bine cu secolul al XII-lea, așa cum cred că am arătat-o până acum.

Guillaume dă o primă raţiune a necesităţii spălării de păcate: cei ce au murit pe neaşteptate, de exemplu, „de sabie, sugrumaţi sau de prea multă suferinţă", şi pe care moartea i-a luat înainte de a-şi fi isprăvit penitenţa, trebuie să aibă un *loc* ca să poată isprăvi această penitenţă. Dar mai sunt şi alte motive pentru existenţa Purgatoriului. De pildă, diferenţa dintre păcatele de moarte şi păcatele uşoare: întrucât păcatele nu sunt egale, ispăşirea obligatorie a acestor păcate nu poate fi aceeaşi pentru cele mai grele şi pentru cele mai uşoare, pentru omucidere şi tâlhărie, de exemplu, pe de o parte, râsul nestăpânit, plăcerea de a mânca şi de a bea, pe de alta. Unii ispăşesc pedepsiţi fiind *(per poenam)*, alţii dobândesc ispăşirea prin penitenţă *(per poenitentiam)*.

În privinţa păcatelor uşoare, este limpede că mortul care le-a săvârşit nu poate intra, cu ele, în Paradis, dar nici să se ducă, din pricina lor, în Infern. Trebuie deci să le ispăşească înainte de a fi dus în slava cerească. Şi, prin urmare, trebuie să existe un loc unde, pe viitor, să se facă această ispăşire. Guillaume d'Auvergne nu are deci nici o îndoială în legătură cu timpul Purgatoriului: el se situează între moarte şi învierea trupurilor.

Guillaume desparte la fel de tranşant Infernul de Purgatoriu. Însă, chiar dacă nu insistă, cum se va face în general mai târziu, în secolul al XIII-lea, asupra suferinţei foarte mari din Purgatoriu, el asimilează totuşi penitenţa din Purgatoriu cu o *ispăşire*, iar încercările din Purgatoriu cu chinurile, pedepsele penitenţiale *(poenae purgatoriae et poenitentiales)*. Într-adevăr, şi aici este marea sa idee, „chinurile purgatoare sunt chinuri ce completează spălarea penitenţială de păcate începută în timpul vieţii". Spune apoi că numărul mare de morţi neprevăzute, al penitenţelor neisprăvite înainte de moarte şi al cazurilor de moarte în stare de păcat uşor face ca aceste chinuri să fie „necesare multor suflete" *(necessariae sunt multis animabus)*. Ceea ce înseamnă că Purgatoriul are şanse să fie foarte populat. Fără ca acest lucru să fie spus, este evident că, în concepţia aceasta,

Infernul este mai mult sau mai puțin părăsit pentru Purgatoriu. Existența Purgatoriului nu dăunează practicării unei vieți creștine pe pământ, nu este un îndemn la nepăsare pe lumea aceasta, dimpotrivă. „Căci de frica purificării viitoare, din lipsă de alte motivații, oamenii încep mai ușor și mai devreme purificarea penitențială pe lumea aceasta, o fac cu mai multă râvnă și se străduie s-o sfârșească înainte de a muri."

Existența Purgatoriului este așadar dovedită prin judecată și din perspectiva pocăinței. Guillaume d'Auvergne continuă cu alte dovezi. Una dintre ele provine din experiență. Numeroase și frecvente viziuni și apariții de suflete sau de oameni ce se află în aceste purificări după moarte atestă realitatea Purgatoriului. Conștient de importanța acestei literaturi despre lumea de dincolo purificatoare, pe care eu am vrut s-o valorific în cartea de față, Guillaume subliniază valoarea informațiilor concrete aduse de scrierile și relatările despre aceste apariții, plângeri, premoniții și revelații, care sunt nu nu ai amuzante *(quae non solum auditu jocundae sunt)*, dar și utile și salutare. De aici, necesitatea de a se îngriji de cei morți: rugăciuni, pomeni, slujbe și alte fapte cucernice.

În sfârșit, o ultimă rațiune a existenței Purgatoriului: nevoia de justiție. Guillaume repetă că „cei ce au negat existența Purgatoriului și a purificării sufletelor n-au ținut seamă de penitență". Însă penitența „este o judecată spirituală, o judecată în care sufletul păcătos se învinățește pe sine, mărturisește împotriva sa, rostește o judecată împotriva sa." Dar orice judecată trebuie să mulțumească dreptatea. Nu toate greșelile sunt la fel de grave, nu toate merită aceeași pedeapsă. Dacă justiția omenească nu îngăduie confundarea pedepselor, cu atât mai mult n-o îngăduie justiția divină, care este și milostenie. Încă o dată, Guillaume d'Auvergne este pe lin a acelui al XII-lea veac, însetat, așa cum am arătat, la fel de mult de justiție ca și de penitență.

Rămâne acum să fie situat locul Purgatoriului a cărui existență nu mai lasă nici o îndoială. Aici, Guillaume d'Auvergne este mai stingherit, deoarece „nici o lege, nici un text nu-l precizează" *(nulla lex, vel alia scriptura determinat)*. Trebuie așadar să credem ceea ce arată viziunile și aparițiile. Ele arată că aceste purificări se fac în multe locuri de pe pământ. Guillaume vrea să dea, și la aceasta, o justificare teoretică, rațională. „Să nu ne mirăm, spune el, deoarece aceste purificări nu sunt decât suplimente la pedepsele penitențiale, nu se poate deci să li se dea alt loc decât cel în care se află penitenții." Și adaugă: „Același loc este menit și întregului și părților: locul menit omului este cel menit și pentru picioarele și mâinile lui; purificările acestea nu sunt decât părți din penitențe." Drept care, doctrina sa despre purgatoriu îl face pe Guillaume să situeze Purgatoriul pe lumea aceasta. Poate că nu avem de a face decât cu cel ce l-a citit pe Grigore cel Mare și care caută o explicație rațională *(apparere etiam potest ex ratione)*. Mai ales că, după ce și-a exprimat concepția geografică despre univers, nu putea ajunge, cred eu, decât la această concluzie. Paradisul este sus, Infernul este jos, pământul nostru ocupă nivelul intermediar. Aici trebuia plasat acest intermediar prin excelență, Purgatoriul. După aproape un secol, Dante se va situa pe linia ideilor lui Guillaume d'Auvergne despre Purgatoriu: un loc mai aproape de Paradis decât de Infern, un loc în care se pătrunde întâlnind mai întâi victimele morții subite sau violente, chiar suicidare, ca în cazul portarului Cáton. Însă, datorită concepției sale emisferice despre pământ, Dante va putea da muntelui Purgatoriului o localizare intermediară și totodată specifică.

Cea de-a doua problemă privitoare la Purgatoriu tratată de Guillaume d'Auvergne în *De universo* este cea a focului care, pe vremea aceea, este nu doar un accesoriu esențial și obligatoriu al Purgatoriului, ci adesea însăși întruparea lui.

Alan E. Bernstein a crezut că vede o contradicție în capitolele consacrate de Guillaume Purgatoriului. S-ar părea că înclină către concepția despre un foc imaterial, chiar pur „metaforic", deși acest cuvânt nu este folosit, apoi, în cele din urmă, parcă ar admite ideea unui foc material. Bernstein încearcă să rezolve această contradicție presupunând că Guillaume d'Auvergne elaborează o teorie la două niveluri: pentru studenții săi, pentru intelectuali (și pentru el însuși), ar prezenta ipoteza unui pseudo-foc, într-o perspectivă apropiată de cea a lui Origene; pentru masa credincioșilor, el ar expune o concepție materială, reală despre foc, mai lesne de înțeles de mințile mai puțin ascuțite. Episcopul de Paris este, desigur, un teolog de înaltă clasă și totodată un pastor grijuliu față de *cura animarum*, de binele oilor sale. Însă părerea mea este că duplicitatea învățământului pe care i-o atribuie Alan Bernstein nu prea este credibilă din partea unui prelat din prima jumătate a secolului al XIII-lea și nu explică textul din *De universo*.

Guillaume d'Auvergne, în această summă care, să nu uităm, tratează despre universul creaturilor, schițează un inventar și o fenomenologie a focului. Există, spune el, multe feluri de foc. Se cunosc unele, în Sicilia, de exemplu, care au însușiri ciudate, căci fac ca părul să strălucească fără să-l ardă, și există ființe, animale pe care focul nu le mistuie, salamandra de pildă. Acesta este adevărul științific terestru despre foc. De ce n-ar fi creat Dumnezeu un soi anume de foc, care să șteargă păcatele ușoare și păcatele ce n-au fost încă ispășite? Există deci la Guillaume, mai întâi, grija de a arăta că focul Purgatoriului nu este un foc ca oricare altul. Se deosebește în special de focul gheenei, al Infernului. Guillaume urmărește într-adevăr să deosebească Purgatoriul de Infern. Trebuie deci ca focul unuia să fie diferit de focul celuilalt. Totuși, chiar și focul infernal este un foc diferit de cel pe care-l cunoaștem noi pe pământ,

adică focul care mistuie. Focul Infernului arde fără să mistuie, de vreme ce osândiții vor fi chinuiți pe vecie. Dacă există deci un foc ce trebuie să ardă necontenit fără să mistuie, de ce oare n-ar fi creat Dumnezeu un foc care să ardă mistuind doar păcatele, purificându-l astfel pe păcătos? Focurile acestea care ard fără să mistuie sunt totuși reale. Pe de altă parte, Guillaume este sensibil la opinia celor care spun că, potrivit ideii pe care o avem despre Purgatoriu, idee confirmată de spusele locuitorilor lui atunci când ei se arată celor vii, focul nu este singura formă de ispășire cărora le sunt supuși acolo. Așadar, focul nu este o metaforă, ci forma generică ce servește pentru a desemna ansamblul proceselor de ispășire și de purificare pe care le îndură sufletele în Purgatoriu.

Să vedem acum argumentul esențial pe care se sprijină Alan Bernstein ca să susțină ipoteza unei teorii despre focul metaforic la Guillaume d'Auvergne. Focul, spune teologul, poate fi chiar eficace în imaginație, ca de pildă în coșmaruri, unde îngrozește deși nu este real. Însă, așa cum a arătat că datorită credinței în Purgatoriu se ajunge la o mai bună practică penitențială pe lumea aceasta, Guillaume nu vrea decât să dovedească eficacitatea focului purgator pentru mântuirea veșnică. După părerea mea, el vrea să spună că, de vreme ce focul este eficace chiar și atunci când nu există decât în închipuirea oamenilor, a celor ce visează de exemplu, el este cu atât mai mult atunci când este real. Căci cum să te îndoiești că Guillaume d'Auvergne crede și profesează că focul Purgatoriului este real, material? Alan Bernstein a semnalat el însuși că, după cum spune Guillaume, focul acesta „torturează corporal și real trupurile sufletelor" *(corporaliter et vere torqueat corpora animarum)*. Cine oare a spus mai bine decât el că scena Purgatoriului nu este o scenă cu umbre ci o scenă corporală, unde sufletele suferă în trupurile lor de pe urma arsurilor unui foc material?

PURGATORIUL ȘI MAGIȘTRII CERȘETORI

Cu marii teologi cerșetori, abordăm – în pofida origi alității individuale datorată personalității lor și caracteristicilor ordinului din care făceau parte – un bloc doctrinal.

A. Piolanti, în ciuda unor erori de perspectivă, a definit foarte bi e poziția de ansamblu a marilor scolastici (Alexander de Hales, sfântul Bonaventura, sfântul Toma de Aquino, Albert cel Mare). „În secolul al XIII-lea, marii scolastici, comentând textul lui Petrus Lombardus, au construit o sinteză mai consistentă: în timp ce discută unele aspecte secundare, de pildă iertarea păcatului mărunt, greutatea și durata pedepsei, locul de curățire a păcatelor[9], au păstrat ca doctrină de credință existența Purgatoriului, determinarea timpului de pedeapsă și s-au învoit în ceea ce privește realitatea focului[10]."

LA FRANCISCANI

1. *De la comentariul lui Petrus Lombardus la o știință a lumii de dincolo: Alexander din Hales*

Am citat mai î ainte (p. 88) un extras din comentariul lui Alexander din Hales asupra *Sentențelor* lui Lombardus care aprofunda, dintr-un punct de vedere matematic, problema *proporționalității* în legătură cu Purgatoriul. Iată structura și esențialul comentariului acestui mare profesor parizian[11].

Englezul acesta, născut pe la 1185, care ajunge profesor de arte la Paris înainte de 1210, a predat aici teologia, cam din 1225 până la moartea sa, în 1245. În 1236, a intrat în ordinul Minoriților și a fost titularul primei catedre fanciscane de teologie de la Universitatea din Paris. Este unul din cei dintâi teologi parizieni care l-au explicat pe Aristotel, în ciuda interdicțiilor repetate

(dovadă a ineficacității lor) de a citi lucrările „prințului filosofilor". *Summa teologică* ce i s-a atribuit multă vreme nu este opera sa, ci aceea a unor universitari franciscani marcați de învățătura lui. În schimb, este autorul *Comentariului asupra Sentențelor lui Petrus Lombardus*, pe care el, cel dintâi, l-a luat ca text de bază pentru învățământul universitar al teologiei (al patrulea conciliu de la Lateran, în 1215, îl consacrase practic pe Lombardus ca teolog oficial), comentariu redactat probabil între 1223 și 1229, și al *Chestiunilor disputate*, redactate tot înainte de a intra la franciscani – de unde și titlul ce li s-a dat *(Questiones disputatae antequam esset frater)*.

În comentariul la cartea a IV-a a *Sentențelor lui Petrus Lombardus*, Alexander tratează despre Purgatoriu la distincția XVIII și mai ales la distincțiile XX: „Despre penitența tardivă, despre pedeapsa din Purgatoriu și despre scăparea de acolo[12]" și XXI: „Despre iertarea păcatelor și despre pedepsirea păcatelor mărunte, despre zidirea cu aur, fân, trestie, despre cele șapte moduri de iertare a păcatelor[13]."

Vedem că reia problema Purgatoriului destinat în special păcătoșilor a căror penitență, tardivă, este incompletă și celor care nu sunt încărcați decât de păcate mărunte, și că folosește, la rândul său, prima epistolă a lui Pavel către Corinteni.

La Alexander, se întâlnește, mai întâi, o gândire despre foc. Există un foc ce va spăla sufletele de păcate până la sfârșitul lumii: „Există un dublu foc, unul, purgator, care spală sufletele de păcate acum, până la ziua Judecății (de apoi), un altul ce va precede Judecata și care va mistui lumea aceasta și-i va purifica pe cei ce zidesc din aur etc., dacă atunci sunt găsiți cu ceva ce poate să ardă. Trebuie să notăm că există trei feluri de foc: lumina, flacăra, jăraticul *(lux, flamma, carbo)*, care alcătuiesc trei părți: cea superioară pentru cei aleși, mijlocia pentru cei ce trebuie spălați de păcate, cea din urmă pentru cei osândiți."

În afară de referința la Aristotel, care a scris că „jăraticul, flacăra și lumina se deosebesc unele de altele" *(Topicele V, 5)*, și la sfântul Pavel, se vede că Alexander din Hales împacă opiniile tradiționale asupra focului care, pentru unii, este activ înainte de învierea din morți, și, pentru alții, după înviere, în momentul Judecății din urmă, declarând că există două focuri: unul purgator, între moarte și învierea din morți, celălalt mistuitor sau purificator, între învierea din morți și Judecată. Distincția aristotelică între cele trei focuri îi îngăduie lui Alexander să definească natura mijlocie, intermediară, a Purgatoriului, căreia îi corespunde flacăra care curățâ, în vreme ce lumina este rezervată celor aleși, iar jăraticul, cărbunii aprinși, celor osândiți. Iată un foarte bun exemplu de instrument logic oferit de Aristotel scolasticilor din secolul al XIII-lea.

1) *Acest foc al Purgatoriului curăță păcatele mărunte (purgans a venialibus)*: „Păcatul este iertat și spălat în această viață prin iubire *(charitas)* în multe feluri, ca o picătură de apă într-un cuptor încins, prin euharistie, mirungere și maslu. După moarte, este curățat în Purgatoriu."

2) *El curăță și pedepsele de pe urma păcatelor de moarte ce n-au fost pe de-a-ntregul ispășite (et a poenis debitis mortalibus nondum sufficienter satisfactis).*

3) *Este o pedeapsă mai grea decât orice pedeapsă temporală (poena maior omni temporali)*: aici vedem reluarea temei augustinine, în grija de a combate ideea laxismului ce ar putea fi legat de o concepție ce golește mai mult sau mai puțin Infernul.

4) *Nu este oare o pedeapsă nedreaptă și neproporționată? (nonne iniusta et improportionalis)*, este chestiunea a cărei importanță am arătat-o în capitolul precedent.

5) *Aici este încrederea și speranța, dar nu încă viziunea* (beatifică) *(ibi fides et spes, nondum visio)*: Alexander insistă, ca mulți alții, asupra faptului că Purgatoriul înseamnă speranța, de vreme ce este

anticamera Paradisului, dar subliniază că nu este încă Paradisul, și că în Purgatoriu suntem lipsiți de vederea lui Dumnezeu.

6) *Cei care se feresc de el sau care scapă din el sunt puțini (illud vitantes seu evolantes pauci).* „Puțini sunt în Biserică cei ale căror merite sunt de ajuns de multe și care nu trebuie să treacă prin Purgatoriu" *(transire per purgatorium).* Purgatoriul este lumea de dincolo provizorie a majorității oamenilor, a defuncților. Aici este afirmată întâietatea cantitativă a Purgatoriului.

Pe de altă parte, Alexander din Hales s-a ocupat de relațiile dintre Biserică și Purgatoriu. Prima problemă este cea a jurisdicției, *a forului* (tribunalul), de care depinde sufletul din Purgatoriu.

„La obiecția că nu este în putința cheilor (puterea de a ierta păcatele dată de Iisus lui Petru și, prin el, tuturor episcopilor și tuturor preoților) să ierte pedeapsa purgatoare prin schimbarea în pedeapsă temporară, trebuie să se răspundă că cei care sunt în Purgatoriu *(in purgatorio)* țin într-un fel oarecare de *forul* Bisericii militante și tot astfel focul purgator, în măsura în care el se potrivește cu pedeapsa care duce la împlinirea penitenței. Prin urmare, întrucât credincioșii aparțin fie Bisericii militante fie Bisericii triumfătoare, ei se află la mijloc *(in medio)*, și cum ei nu țin cu totul nici de cea triumfătoare nici de cea militantă, ei pot fi supuși puterii preotului *(potestati sacerdotis)* datorită puterii cheilor."

Text capital care, în această vreme când se reorganizează, în dreptul canonic, pe plan practic ca și pe plan teoretic, jurisdicția Bisericii, anexează, cu ajutorul acesteia, cel puțin parțial, noul teritoriu deschis pe lumea cealaltă. Până atunci, puterea judiciară spirituală, tribunalul sufletului, *forul*, era despărțit de un hotar ce trecea prin linia morții. Înainte de el, pe lumea aceasta, omul ține de Biserică, de *forul* ecleziastic, dincolo, el nu mai ține decât de Dumnezeu, de *forul* divin. Recenta legislație privitoare la canonizare, la proclamarea de sfinți, conferea Bisericii putere asupra câtorva morți pe care ea îi

punea dintru început, chiar din momentul morții, în Paradis și în bucuria preafericitei Viziuni, dar, totodată, „Biserica nu se pronunță decât asupra unui număr restrâns de defuncți[14]." Însă amestecul în Purgatoriu îi privește, așa cum s-a văzut, pe majoritatea credincioșilor. De bună seamă, noul teritoriu nu este în întregime anexat de Biserică. S-ar putea spune că, asemenea co-juristicțiilor pe care sistemul feudal le-a dezvoltat la această epocă, există *pariaj*-ul (co-seniorie, în termeni de drept feudal) lui Dumnezeu și al Bisericii asupra Purgatoriului. Dar cât de mult crește înrâurirea Bisericii asupra credincioșilor! Într-un moment când puterea ei pe lumea aceasta este contestată atât de împotrivirea blândă a convertiților la bunurile pământești *(nepăsătorii)* cât și de cea neînduplecată a ereticilor, Biserica își prelungește dincolo de moarte puterea asupra credincioșilor.

Este vorba de doctrina Bisericii, în sensul cel mai deplin și mai larg, meritul de a da una din primele expresii limpezi rolului *împărtășirii sfinților* în perspectiva Purgatoriului revenindu-i și lui Alexander din Hales. Întrebarea este următoarea: „Rugăciunile și slujbele Bisericii folosesc oare morților din Purgatoriu?" Răspuns: „Tot așa cum un anumit tip de suferință spală de păcat, *suferința comună a Bisericii universale*, plângând păcatele credincioșilor morți, rugându-se pentru ei, jelu-indu-se ajută la spălarea păcatelor, nu spălare deplină prin ceea ce face ea, ci, cu suferința penitentului, ea ajută la spălarea păcatelor, iar aceasta este însăși definiția faptelor săvârșite pentru alinarea suferinței sufletului morților. Aceste fapte – rugăciuni, sluje, pomeni – arată într-adevăr meritul Bisericii care este în stare să micșoreze chinul unuia din membrii ei[15]." Astfel începe să iasă la lumină noțiunea de durere, de suferință care, din simplă ispășire, avea să devină sursa meritelor ce vor îngădui sufletelor din Purgatoriu nu numai să ducă până la capăt – cu ajutorul celor vii – spălarea păcatelor, dar și

să se facă vrednice de a interveni pe lângă Dumnezeu spre binele acestor vii.

În orice caz, Biserica, în sens ecleziastic, clerical, dobândește multă putere datorită noului sistem al lumii de dincolo. Face rugăciuni sau le controlează, pomeni, slujbe, ofrande de tot felul din partea celor vii pentru morții lor, iar ea trage foloase. Dezvoltă, datorită Purgatoriului, sistemul de indulgențe, sursă de mari câștiguri de putere și de bani, înainte de a deveni o armă primejdioasă care se va întoarce împotriva ei.

Încă o dată, Alexander din Hales este teoreticianul și martorul acestei evoluții. Este prudent: „La obiecția că Biserica nu ar putea, din pricina celor fără de păcat, să capete iertarea pentru ceilalți, am răspuns că poate căpăta un ajutor, nu iertarea deplină. Dar, întrebăm noi mai departe, cum se poate căpăta eliberarea aceasta pentru rudele defuncte de vreme ce ele se află „în mâinile lui Dumnezeu cel viu și Domnul spune: «atunci când va veni vremea hotărâtă, voi judeca fără părtinire» (*Psalmul* LXXV, 3)? Noi răspundem: doar cel ce cântărește sufletele știe mărimea pedepsei ce se cuvine fiecărui păcat, și nu se cade ca omul să caute să afle prea mult. Însă cei care, întru iubire, se duc să dea ajutor Țării sfinte pot ajunge la atât de mare cucernicie și dărnicie făcând pomeni încât, scăpând ei înșiși de toate păcatele, își pot scăpa neamurile din Purgatoriu, dobândind pentru ei iertarea păcatelor".

La început, indulgențele pentru cei morți nu se dau deci decât cu lingurița, pentru o categorie excepțională de creștini, din ce în ce mai puțini în secolul al XIII-lea, cruciații. Însă dispozitivul este instalat, gata să intre în funcțiune. La sfârșitul secolului, Bonifaciu al VIII-lea va trage și mai multe foloase de pe urma lui cu prilejul Jubileului din 1300.

În *Chestiunile disputate „Antequam esset frater"*, între 1216 și 1236, Alexander din Hales face din nou aluzie, în mai multe rânduri, la Purgatoriu. În chestiunea XLVIII, fiind vorba de păcatele mărunte, el distinge greșeala,

vina, care este spălată prin maslu, în timp ce pedeapsa nu este iertată decât în Purgatoriu[16]. În altă parte, amintește caracterul amar, aspru (*acerbitas*) al pedepsei din Purgatoriu[17]. La chestiunea dacă cei care sunt în Purgatoriu au vreo speranță, el răspunde prin frumoasa metaforă a călătorilor de pe o corabie. Speranța li se trage nu de la meritul lor, ci de la acțiunile celorlalți. Călătorii pot înainta fie mișcându-și propriile picioare, fie printr-un mijloc străin, un cal sau o corabie de pildă. Morții din Purgatoriu sunt „asemenea călătorilor de pe o corabie: ei nu dobândesc merite, ci își plătesc transportul; tot așa morții, în Purgatoriu, plătesc pedeapsa pe care o datorează nu ca un căpitan care poate astfel să dobândească merite pe corabie, ci pur și simplu ca transportat[18]".

2. *Bonaventura și sfârșitul sfârșitului omului*

Giovanni Fidanza, născut pe la 1217 la Bagnoreggio, la granița dintre Latium și Umbria, care avea să ia numele de Bonaventura, sosit de tânăr la Paris, intră în ordinul franciscan, *bachelier biblique* (adică autorizat să explice sfânta Scriptură) în 1248, *bachelier sententiaire* (adică autorizat să comenteze *Cele patru cărți de Sentențe* de Petrus Lombardus) în 1250, ca apoi să devină profesor de teologie în 1253[19]. *Comentariul* său despre Lombardus este redactat deci la începutul carierei sale universitare, înaine de a ajunge înalt prelat în ordinul Minoriților, în anul 1257, și cardinal în 1273. La el se vede importanța influenței augustiniene, caracteristică pentru doctorul franciscan[20].

În distincția XX din cartea a patra a *Comentariului Sentențelor*, Bonaventura tratează „despre pedeapsa din Purgatoriu în sine". Mai întâi, afirmă că pedeapsa aceasta trebuie situată, fără nici o îndoială, după moarte. La întrebarea „dacă pedeapsa din Purgatoriu este cea mai mare din pedepsele temporale" *(utrum poena purga-*

torii sit maxima poenarum temporalium), el răspunde că, „în felul ei", ea este mai grea decât orice pedeapsă temporală la care poate fi supus sufletul atunci când este unit cu trupul. Deși susține, potrivit tradiției augustiniene, asprimea chinurilor din Purgatoriu și recunoaște legătura ce se poate stabili între această pedeapsă și cele de pe pământ, Bonaventura subliniază specificitatea Purgatoriului. Este, fără îndoială, ecoul teoriilor despre proporționalitatea pedepsei purgatoare a lui Alexander din Hales, care a fost într-adevăr profesorul său. Bonaventura tratează apoi despre o problemă care i-a preocupat pe toți marii scolastici, cea a caracterului voluntar sau nu al pedepsei din Purgatoriu, *voința* ocupând în sistemele lor un loc de cinste. Așa stau lucrurile și cu Bonaventura, care, în cel de al treilea din cele șase grade ale contemplării definite în *Itinerariul sufletului către Dumnezeu*, înfățișează sufletul care „vede strălucind în el chipul lui Dumnezeu, deoarece în cele trei puteri, memorie, inteligență și voință, îl vede pe Dumnezeu prin el însuși (prin suflet) ca în propriul său chip (al lui Dumnezeu)" (J.-C. Bougerol).

Marii scolastici, sub formulări diferite ce decurgeau din particularitatea sistemelor lor, nu acordă pedepsei din Purgatoriu decât un caracter voluntar limitat deoarece, după moarte, așa cum a stabilit Alexander din Hales, liberul arbitru este imobil și meritul imposibil. De aceea, pentru acești teologi, păcatele mărunte sunt iertate în Purgatoriu *în ceea ce privește pedeapsa (quoad poenam)*, dar nu în ceea ce privește greșeala, vina *(quoad culpam)*, care este iertată în clipa morții. Toma de Aquino, care respectă întocmai ceea ce scrie Lombardus, arată, în al său *Comentariu al Sentențelor*, că, „în cealaltă viață, păcatul mărunt îi este iertat *în ceea ce privește vina însăși*, prin focul Purgatoriului, celui ce moare în stare de grație, deoarece această pedeapsă, fiind oarecum voluntară, are virtutea de a ispăși orice greșeală compatibilă cu iertarea ce duce la sfințenie." Revine asupra acestei poziții în *De malo*, unde socotește că păcatul

mărunt nu mai există în Purgatoriu; cât despre greșeală, aceasta a fost ștearsă printr-o faptă milostivă desăvârșită, în momentul morții.

Cât despre caracterul voluntar al pedepsei din Purgatoriu, Bonaventura crede că ea este prea puțin voluntară *(minimam habet rationem voluntarii)* deoarece voința o „tolerează", dar „dorește tocmai opusul ei", adică încetarea ei și răsplata cerească[21]. Chestiunea următoare se referă la legăturile dintre Purgatoriu și Paradis: „oare în pedeapsa din Purgatoriu este mai puțină certitudine decât pe drum[22]?", adică pe lumea aceasta, unde omul este un *viator*, un pelerin? La care Bonaventura răspunde: „Este mai sigură fericirea în Purgatoriu decât pe drum, dar mai puțin decât în patrie." Aici este vorba de Purgatoriu ca *speranță* și Bonaventura merge oarecum dincolo de speranță de vreme ce vorbește de certitudine; însă el introduce grade în certitudine. Adoptă concepția, devenită fundamentală, despre Purgatoriu ca „mijloc", intermediar și deosebește două faze, dacă nu două locuri în Paradis: *patria* (termenul *patria*[23] și această concepție se întâlnesc și la alți autori), care pare asemănătoare cu sânul lui Avraam, regăsit în odihnă, și *fericirea*, care este bucuria de a vedea chipul lui Dumnezeu și, într-o oarecare măsură, „dumnezeirea" omului al cărui suflet și-a recăpătat trupul înviat din morți și devenit „fericit".

Bonaventura introduce aici o chestiune foarte interesantă pentru noi deoarece ea îl face să pătrundă în domeniul imaginarului, atât de important în istoria trăită a Purgatoriului. El răspunde la întrebarea „dacă pedeapsa Purgatoriului este impusă cu ajutorul *(ministerio)* demonilor": „Pedeapsa din Purgatoriu nu este impusă cu ajutorul demonilor nici cu acela al îngerilor, dar este probabil ca sufletele să fie duse la Cer de către îngerii cei buni, în Infern de către cei răi."

Bonaventura consideră așadar Purgatoriul ca un soi de *loc neutru*, de *no man's land* între domeniul îngerilor și acela al demonilor. Însă îl situează – din perspectiva

acestei inegalități, în egalitate, în echidistanță, așa cum am arătat, care este o structură logică fundamentală în mintea oamenilor din societatea feudală – înspre Paradis, în măsura în care pentru cele două împărății, cum va spune Dante, purtătorii sufletelor sunt îngerii cei buni. Opinie ce contrazice majoritatea reprezentărilor lumii celeilalte, mai ales *Purgatoriul sfântului Patrick*. Purgatoriul se instalează, deci, într-o atmosferă de dramatizare, în credințele creștine din secolul al XIII-lea. Această atmosferă este creată în primul rând de oscilarea între o concepție ne-infernală, dacă nu chiar pre-paradisiacă, dominantă, după părerea mea, la sfârșitul secolului al XII-lea, în ciuda întunecimii viziunilor, și ceea ce Arturo Graf a numit o „infernalizare" progresivă a Purgatoriului în cursul secolului. În această privință, Bonaventura este mai curând tradițional.

Tot tradițional este și în ceea ce privește localizarea propriu-zisă a Purgatoriului. „Locul Purgatoriului se află deasupra, dedesubt, sau la mijloc?" *(superius an inferius an in medio)*. Răspunsul, original, este: „Locul Purgatoriului este, probabil, potrivit obiceiului, dedesubt *(inferius)*, dar el este la mijloc *(mediŭs)* potrivit rânduielii divine *(dispensationem divinam)*." Să notăm mai întâi, ca și în chestiunea precedentă referitoare la îngeri și la demoni, că ne aflăm pe terenul părerilor, al probabilităților, nu al certitudinilor. Când este vorba de imaginar, de concret, marii scolastici nu prea răspund. Însă opinia lui Bonaventura este foarte interesantă de vreme ce ea apropie (constatând totodată diferența, dacă nu opoziția) o lege comună, care situează Purgatoriul sub pământ, și un plan divin, care îl plasează într-o poziție mijlocie, potrivit logicii noului sistem al lumii de dincolo. Funcționează așadar între două planuri, cel al legii comune și cel al economiei divine, dualitate care este și cea dintre tradiție și tendința teologică. Șovăielile lui Bonaventura privitoare la localizarea Purgatoriului se regăsesc în alte două pasaje din *Comentariu asupra cărții a IV-a a Sentențelor*.

Tratând despre focul Purgator și comentând la rândul său comentariul lui Lombardus la epistola întâi a lui Pavel către Corinteni, III, 15[24], Bonaventura combate opinia potrivit căreia focul acesta ar avea o valoare purgatoare *spirituală*, pe lângă valoarea punitivă, și ar curăța deci de păcate (mărunte sau nu), adică de greșeală, de vină, așa cum ar face-o o sfântă taină. În sprijinul refuzului său de a vedea în focul Purgatoriului o forță nouă *(vis nova)* dincolo de pedeapsă, el aduce mărturia lui Grigore cel Mare care situează spălarea multor suflete de păcate în locuri diferite *(per diversa loca)*, spălarea vinei făcându-se numai prin mila cerească. Se amintește tradiția gregoriană a localizării purificării pe lumea aceasta, la locurile unde s-a păcătuit.

În a șasea chestiune din distincția XX, Bonaventura evocase un alt caz de localizare a Purgatoriului, cel al *Purgatoriului sfântului Patrick*. Din viziunea aceasta, trăgea concluzia că locul de purificare putea depinde de intervenția unui sfânt deoarece, după părerea sa, „cineva" obținuse de la sfântul Patrick să fie pedepsit într-un anumit loc de pe pământ, de unde se născuse și legenda că acolo era Purgatoriul *(in quodam loco in terra, ex quo fabulose ortum est, quod ibi esset purgatorium)*. Însă concluzia lui era că există diferite locuri de spălare a păcatelor. Astfel, deși dovedește popularitatea *Purgatoriului sfântului Patrick*, considera că această localizare, poate adevărată ca un caz particular, nu era altminteri decât o sursă de „povești". Ceea de nu era, așa cum se va vedea, și opinia unui cistercian ca Cezarie din Heisterbach. Avem, de fapt, de a face cu neîncrederea unui intelectual față de literatura folclorică despre reprezentarea Purgatoriului.

Bonaventura reia problema localizării Purgatoriului în chestiunea clasică a „locuințelor sufletelor", în articolul I din distincția XLIV a cărții IV[25]. Distinge cu grijă geografia lumii celeilalte înainte și după venirea lui Christos, Întruparea. Înainte de Christos, Infernul avea

două cataruri, într-un loc aflat în întregime undeva în jos *(locus infimus)*, unde era îndurată pedeapsa simțului (pedepse materiale) și totodată blestemul (de a nu vedea în vecii vecilor fața lui Dumnezeu), și un loc inferior *(locus inferior)*, dar pus deasupra celuilalt, unde nu era îndurată decât pedeapsa blestemului. Acestea sunt limburile (în Evul Mediu se spune *limbus*, limbul, fie pentru a desemna unul singur fie pentru a desemna mai multe) care înseamnă *limbul pruncilor* și *limbul sfinților Părinți în sânul lui Avraam*.

De la Christos încoace, există *patru* (sublinierea mea) locuri: Paradisul, Infernul, Limbul și Purgatoriul. Deși ideea nu este enunțată în mod explicit, avem impresia că Purgatoriul este o consecință a Întrupării, legată de iertarea păcatelor, instaurată de venirea lui Christos. Pe de altă parte, nu mai rămâne decât limbul copiilor, însă rezultă un ansamblu de patru locuri deoarece Bonaventura îl distinge limpede de Infern (în timp ce Albert cel Mare, de exemplu, așa cum se va vedea, articulează Infern și limb). Bonaventura își continuă expunerea încrucișând, cum îi place lui să facă, sistemul celor patru locuri cu un alt sistem, ternar de astă dată și abstract, cel al unei „triple stări" de partea celor aleși: starea de *recompensă* (să traducem: Paradisul), starea de *așteptare în odihnă (quietae expectationis*, să traducem: sânul lui Avraam) și o stare de purificare (să traducem: Purgatoriul). Adaugă: „Stării de purificare îi corespunde un loc nedeterminat față de noi și în sine *(locus indeterminatus et quod nos et quod se)*, deoarece nu toți sunt purificați în același loc, deși probabil mulți sunt într-un anumit loc." Și, aici, invocă autoritatea autorului său preferat, Augustin.

De fapt, Bonaventura nu are o idee precisă asupra localizării Purgatoriului. Parcă am asculta, deși el înțelege mai bine complexitatea problemei, un teolog nehotărât din secolul al XII-lea, ca Hugues de Saint-Victor, de pildă. Bonaventura trebuie totuși să admită credința, din ce în ce mai statornicită, într-un singur loc,

care pentru el nu este decât locul unei mulțimi, lăsând să existe mai multe locuri de purificare, inclusiv lumea aceasta, așa cum o dorea Grigore cel Mare. Perplexitate în fața unor autorități divergente? În primul rând, după părerea mea, refuzul de a face din Purgatoriu mai curând un loc decât o stare, stare ce trebuie localizată, dar într-o localizare abstractă, atomizată într-o pluralitate de locuri materiale, de altmineri provizorii.

Întrebându-se[26] dacă se poate beneficia de „iertarea păcatelor" *(relaxationes)* când te afli în Purgatoriu, sau doar dacă trăiești în lumea aceasta, Bonaventura ajunge, pe linia lui Alexander din Hales, să insiste asupra puterii Bisericii în general și a papei în special asupra Purgatoriului. Text foarte important pe calea dezvoltării indulgențelor și a puterii pontificale asupra morților pe care Bonifaciu al VIII-lea o va inaugura cu prilejul jubileului din 1300.

Bonaventura revine apoi asupra focului din Purgatoriu[27]. Se întreabă dacă este corporal sau spiritual, sau chiar metafizic, constată diversitatea de opinii a doctorilor, ezitările dascălului său Augustin, însă ajunge totuși la concluzia („concede") că este vorba de un foc „material sau corporal". Acest aspect al problemei trebuie replasat în cadrul discuțiilor contemporane cu grecii, discuții la care franciscanii și înșiși Bonaventura au participat din plin[28].

În schimb[29], Bonaventura intervine cu hotărâre și chiar cu pasiune (tratându-i de *stulti*, de imbecili, pe cei care susțin opinia contrară) în problema eliberării sufletelor din Purgatoriu înainte de Judecata de Apoi. Susține din răsputeri realitatea acestei eliberări – în special împotriva grecilor – în perspectiva viziunii chipului lui Dumnezeu. Se sprijină pe autorități și pe argumente raționale. Printre autorități, citează în primul rând spusele lui Iisus pe Cruce către hoțul cel bun: „Adevărat îți spun că astăzi vei fi cu Mine în rai" (*Luca*, XXIII, 43). Cele trei raționamente sunt interesante: 1) Nu poate să existe vreun element care să *întârzie* rămânerea în

Purgatoriu după purificare, sufletele își iau zborul imediat ce purificarea este încheiată. 2) Când refuzi simbria unui mercenar, săvârșești încălcarea dreptății; însă Dumnezeu este cel drept prin excelență; de îndată ce găsește pe cineva vrednic să fie răsplătit, îl răsplătește fără întârziere (referință foarte interesantă la dreptate, în tradiția secolului al XII-lea, și la problema *dreptei plăți* în cadrul unei morale economico-sociale pe care scolasticii se străduie s-o elaboreze ținând seama de dezvoltarea muncii salariate). 3) În sfârșit, un argument psihologic: amânarea necuvenită a speranței este o cruzime, și dacă i-ar ține pe cei sfinți departe de răsplată până în ziua Judecății din urmă, Dumnezeu ar fi foarte crud.

Spre sfârșitul *Comentariului Sentențelor*, Bonaventura tratează despre rugăciunile, slujbele și pomenile făcute pentru cei morți[30]. Pe linia puțin modificată a lui Augustin, distinge trei categorii esențiale de defuncți: cei buni *(boni)*, care sunt în Paradis, cei potrivit de buni *(mediocriter boni)* și cei foarte răi. Răspunde, într-un fel devenit clasic, că numai cei potrivit de buni pot beneficia de rugăciunile celor vii, precizând totodată că nu sunt vrednici de aceasta *(in statu merendi)*, deoarece după moarte nu se mai dobândește nici un merit.

După ce a comentat, în cadrul învățământului său universitar, cele *Patru cărți ale sentențelor* de Petrus Lombardus, Bonaventura a simțit nevoia să-și expună ideile, într-un mod mai personal, despre problemele ce se pun în fața teologului, așa cum o făcuse și Toma de Aquino în *Summa teologică*. Încă din 1254-1256, scrie *Breviloquium*. Locul modest pe care-l ocupă Purgatoriul în această scriere arată că Bonaventura socotea că spune sau că spusese (anterioritatea în acest aspect al operelor este greu de stabilit) esențialul din ceea ce gândea el asupra acestui subiect în *Comentariu despre cartea a IV-a a Sentențelor*. În *Breviloquium*[31], precizează, în legătură cu pedeapsa din Purgatoriu, că, sub aspectul ei „punitiv", ea se exercită printr-un foc material, iar sub cel „purificator", ea se manifestă printr-un foc spiritual.

În legătură cu rugăciunile, slujbele și pomenile pentru cei morți[32], pe care le numește fără să șovăie „eclezi-astice", arătând deci rolul dominant al Bisericii în acest domeniu, precizează fără nici o dificultate că rugăciunile îi ajută „pe cei potrivit de buni, adică pe cei ce sunt în Purgatoriu", dar că nu folosesc în nici un fel „celor foarte răi, adică celor ce se află în Infern" și nici „celor foarte buni, adică celor care se află în Cer", ale căror merite precum și rugăciunile făcute pentru ei aduc multe binefaceri membrilor Bisericii militante[33].

În sfârșit, Bonaventura evocă Purgatoriul în două predici de ziua Pomenirii morților, „ziua sufletelor", 2 noiembrie. În cea dintâi[34], deosebește osândiții, aleșii, cei care trebuie să fie purificați *(damnati, beati, purgandi)*. Existența celor din urmă, pe care-i pune în rândul „nedesăvârșiților" o sprijină pe diferite citate din Biblie[35]. În cea de a doua predică, se referă în primul rând la rugăciuni, în special la cea a lui Iuda Macabeul, folositoare celor care „îndură suferințe din pricina păcatelor lor, în Purgatoriu, de unde vor fi totuși trecuți în bucuriile veșnice", și interpretează, alegoric, persona-jele lui Iuda, Ionatan și Simon ca „rugăciune cucernică, simplă și smerită prin care sunt eliberați cei care se află în Purgatoriu[36]". Se cuvenea să încheiem această rapidă examinare a poziției lui Bonaventura față de Purgatoriu evocând rugăciunea, în care ilustrul franciscan a fost unul din cei mai mari doctori[37].

LA DOMINICANI

Să rămânem la Paris, dar cu câțiva ani în urmă, ca să examinăm doctrina despre Purgatoriu la doi dintre cei mai mari profesori dominicani: Albert cel Mare și Toma de Aquino. Cronologia nu este lipsită de importanță în acest mediu al teologilor parizieni, dar poate că este mai bine să alegem o altă continuitate decât aceea a

succesiunii învățământului la Paris. Moștenirea doctrinală în cadrul fiecăruia din cele două mari ordine de călugări cerșetori este desigur cel mai bun fir conducător. Albert cel Mare dă esențialul ideilor sale despre Purgatoriu între 1240 și 1248. Ele sunt răspândite, în 1268, de un discipol al lui Albert, Hugues Ripelin din Strasbourg, și și-au pus pecetea pe opera originală a unui alt discipol al lui Albert, de astă dată un mare spirit, Toma de Aquino, care-și exprimă pentru prima dată concepția despre Purgatoriu în lecțiile pe care le predă la Paris între 1252 și 1256 (comentează *Sentențele* lui Petrus Lombardus aproape în același timp cu Bonaventura) și ale cărui idei vor fi formulate de un grup de discipoli după 1274, anul morții sale. Acest „bloc" dominican reprezintă culmea echilibrului scolastic între metodele aristotelice și tradiția creștină, acel „optimum" al construcției „raționale" în învățământul și gândirea universitară a secolului al XIII-lea. Geniul doctrinal al lui Albert și al lui Toma se prelungește în vulgarizarea asigurată de *Compendium* de Hugues din Strasbourg și prin *Supliment* la *Summa teologică* de Reginald din Piperno și colaboratorii lui.

1. Epura scolastică a Purgatoriului: Albert cel Mare

Albert din Lauingen, născut pe la 1207, intră în ordinul Predicatorilor, la Padova, în 1223, dar se formează la Köln și în alte mănăstiri germane, apoi la Paris, unde este „bachelier sententiaire" (autorizat să explice *sentențele*), din 1240 până în 1242, apoi profesor de teologie, ocupând una din cele două catedre dominicane la Universitate, din 1242 până în 1248[38]. În această perioadă, când, deși îl citește pe Aristotel, nu este încă un adevărat spirit „aristotelic", Albert scrie două mari lucrări teologice, *Summa creaturilor (Summa de creaturis)*, din care face parte, probabil, un tratat *De resurrectione*, care

figurează ca atare în manuscrise și datează dinainte de 1246[39], și un *Comentariu despre Sentențele lui Petrus Lombardus*. Albert tratează despre Purgatoriu în aceste două opere.

De Resurrectione este probabil echivalentul unui tratat „*De novissimis*", despre „sfârșitul sfârșitului", prin care se pare că se încheia *Summa de creaturis*. În manuscrisele care au fost păstrate, este neterminat, deoarece se sfârșește cu Judecata din urmă fără să se trateze „despre beatitudinea eternă, despre cununile eterne și despre casa și locuințele lui Dumnezeu", așa cum fusese anunțat.

După ce a tratat despre reînviere în general, în prima parte, și despre învierea lui Christos, în a doua, Albert abordează, în a treia, învierea din morți a celor răi. „Locurile de pedeapsă" sunt, declară el, „Infernul, Purgatoriul, limbul copiilor, limbul părinților". La întrebarea dacă Infernul este un loc, Albert spune că Infernul este dublu: există un infern exterior, care este un loc material, și un infern interior, care este pedeapsa la care sunt supuși cei osândiți, oriunde s-ar afla ei, locul din infern este situat „în inima pământului" și pedepsele de acolo sunt veșnice. „Autoritățile" citate sunt tot Augustin, apoi Hugues de Saint-Victor și, pentru problema locului și cea a focului, Grigore cel Mare și *Purgatoriul sfântului Patrick*. Pentru unele aspecte de ordin logic, este invocat Aristotel.

Purgatoriul, după *De resurrectione*, este într-adevăr un loc situat aproape de Infern. Grigore și Patrick vorbesc despre Purgatoriu pe pământ, deoarece există cazuri de apariție, pe lumea aceasta, a unor suflete din Purgatoriu, cu o dezlegare specială, ca să-i prevină pe oameni. Textele din Hugues de Saint-Victor și din sfântul Pavel (*I Corinteni*, III), acesta din urmă explicitat de comentariile lui Augustin, arată că păcatele cele mărunte se șterg în Purgatoriu. Demonstrația aceasta, care-i îngăduie lui Albert să recurgă la subtilitățile unei demonstrații logice sprijinită pe Aristotel, este destul de

lungă. Apoi, ceva mai repede, Albert se ocupă de natura și intensitatea pedepselor din Purgatoriu. După părerea lui, sufletele din Purgatoriu nu îndură pedepse inferioare, deoarece ele se bucură de lumina credinței și de lumina mântuirii, nu sunt lipsite decât de vederea chipului lui Dumnezeu, dar numai provizoriu, și ea nu trebuie asimilată cu bezna dinăuntru. Demonii se mulțumesc să însoțească în Purgatoriu sufletele ce trebuie spălate de păcate, dar nu le spală. În sfârșit, în Purgatoriu, nu există o pedeapsă cu înghețul *(gelidicium)*, deoarece pedeapsa aceasta se dă pentru faptele milostive făcute cu răceală – ceea ce nu este cazul sufletelor ce trebuie spălate de păcate. Albert nu numește pedeapsa principală, focul, întrucât a avut prilejul s-o semnaleze când a vorbit despre Infern, când a deosebit focul din Infern de focul din Purgatoriu. În sfârșit, celor care, ca și Augustin, cred că pedepsele din Purgatoriu sunt mai „amare" *(acerbitas)* decât orice pedeapsă de pe lumea aceasta, și altora care cred că aceste pedepse, pe lângă pedepsele din Infern, nu sunt decât ceea ce este imaginea focului pe lângă un foc adevărat, le răspunde făcând apel la logică, ridicând astfel nivelul dezbaterii. Îl cheamă în ajutor pe Aristotel (*Fizica* I, 3, c. 6 – 206 b 11-12) care declară că nu poate fi comparat decât ceea ce este comparabil, adică finitul cu finitul. Prin urmare, problema lui *acerbitas* trebuie exclusă. Diferența dintre Purgatoriu și Infern nu este o chestiune de intensitate, ci de durată. Pe de altă parte, în Purgatoriu, sufletul aspiră nu să-și regăsească trupul ci să ajungă la Dumnezeu. Așa trebuie înțeles Augustin, care nu se gândea la focul Purgator. Această a treia parte din *De resurrectione* se termină cu o vedere de ansamblu asupra locurilor de pedeapsă *(De locis poenarum simul)*. Albert dovedește aici o conștiință ascuțită a unității sistemului locurilor de pe lumea cealaltă. Unitate materială și spirituală: există *o* geografie și *o* teologie a lumii celeilalte.

Problema „locuințelor sufletelor" este considerată, de către Albert, sub trei aspecte.

În primul rând, vrea să afle dacă locuința este un loc definitiv sau un loc de trecere. Dacă este un loc definitiv, trebuie avute în vedere două cazuri: bucuria și pedeapsa. Dacă este vorba de bucurie, nu există decât un loc, *împărăția cerurilor*, Paradisul. Dacă este vorba de pedeapsă, trebuie găsit un loc unde se ispășește doar pedeapsa de a nu-l vedea pe Dumnezeu, *limbul copiilor*, și un loc de pedeapsă pentru simțuri și pentru neputința de a-l vedea pe Dumnezeu, *gheena*, Infernul. Dacă locuința nu este decât un loc de trecere, și aici trebuie să deosebim pedeapsa de a nu-l putea vedea pe Dumnezeu – *(limbul părinților)* de pedeapsa de a nu-l vedea pe Dumnezeu și totodată pedeapsă a simțurilor, Purgatoriul.

Un al doilea aspect este cel al cauzei meritului. Meritul poate fi bun sau rău, sau bun și totodată rău *(bonum conjunctum malo)*. Dacă este bun, i se va cuveni *împărăția cerurilor*. Dacă este rău, faptul are drept cauză un păcat personal sau străin *(ex culpa propria aut aliena)*. Păcatului personal îi corespunde *gheena*, păcatul străin (păcatul originar), *limbul copiilor*. Dacă este făcut dintr-un amestec de bine și de rău, nu poate fi vorba de un rău de moarte, incompatibil cu iertarea care este asociată de bine. Este vorba deci de un păcat mărunt care poate să provină dintr-o greșeală personală sau străină. În primul caz, se va merge în *purgatoriu*, în al doilea, în *limbul părinților*.

Se poate, în sfârșit, porni de la ceea ce este în locurile respective. Locurile acestea pot avea patru calități: să fie aflictive, întunecate, luminoase, să aducă bucurie *(afflictivum, tenebrosum, luminosum, laetificativum)*. Dacă aduce bucurie și este luminos, este *împărăția cerurilor*. Dacă este aflictiv și întunecat, întrucât vederea chipului lui Dumnezeu este amânată, este *Purgatoriul*[40], dacă este direct întunecos dar nonaflictiv, este *limbul copiilor*, dacă este indirect întunecos dar nonaflictiv, este *limbul părinților*. Albert își dă seama că nu a epuizat toate combinațiile posibile între cele patru calități ale locurilor.

lar demonstrează că acele cazuri de figură avute în vedere sunt singurele compatibile între ele[41].

Am redat pe larg această demonstrație a lui Albert cel Mare nu numai pentru a arăta ce face scolastica din Purgatoriu, procesul de raționalizare a unei credințe pe care am văzut-o cum se naște atât prin imagine cât și prin rațiune, prin textele autorităților ca și prin povestirile fantastice, în mijlocul unor rătăciri, încetineli, ezitări, contradicții și care acum se încheagă într-o construcție solidă – ci și fiindcă, mai bine decât orice scolastică, după părerea mea, Albert a știut să facă teoria sistemului Purgatoriului așa cum se născuse el, mai mult sau mai puțin empiric, o jumătate de veac mai înainte.

Textul acesta este interesant și sub alte aspecte. Albert știe să armonizeze mai bine ca oricine, în sistemul unei credințe ca cea despre Purgatoriu, ceea ce ține de imaginație și ceea ce ține de logică, ceea ce vine de la autorități și ceea ce aduce raționamentul. Îi alungă pe diavoli din Purgatoriu, dar îi lasă să ajungă până aproape de el. Refuză frigul, dar primește căldura, focul. Distinge un spațiu interior și un spațiu exterior, dar recunoaște că lumea cealaltă este un sistem de locuri materiale. Respinge conspirațiile grosolane, dar face din comparație un element legitim și chiar necesar modului de a gândi sistemul lumii celeilalte. Dorința de a purifica imaginarul, nu înseamnă ostilitate de principiu, ci doar dacă acest imaginar se opune logicii, adevărului sau sensului profund al credinței.

Textul acesta arată, pe deasupra, că pentru Albert este important, dacă nu cumva esențial, să se deosebească Purgatoriul de Infern. Pentru el, faptul acesta decurge tot din sistem. Purgatoriul corespunde unei anumite stări de păcat, aceea unde răul este amestecat cu binele. De unde decurge, mai întâi, că sistemul este în fond alcătuit din trei părți nu din cinci (*aut est bonum aut est malum aut bonum coniunctum malo*: sau binele, sau răul, sau binele împreună cu răul). De unde rezultă,

în primul rând, că Purgatoriul este un intermediar descentrat, deportat înspre bine, înspre sus, înspre cer, către Dumnezeu. Căci răul pe care-l implică este un rău mărunt, nu este un rău de moarte, în vreme ce binele este, ca orice bine, cel al milei cerești. Așadar, este fals să se creadă că toată gândirea despre Purgatoriu în secolul al XIII-lea merge în sensul „infernalizării". Dacă, așa cum se va vedea, Purgatoriul a luat-o în cele din urmă pe această pantă, motivul trebuie căutat în opțiunea făcută în general de către Biserica instituțională din acea vreme pentru o pastorală a fricii – în care inchizitorii folosesc tortura atât pe lumea aceasta cât și pe cealaltă.

În *Comentariul Sentențelor*, care trebuie să fi urmat la puțin timp după *De Resurrectione*, Albert tratează mai pe larg și mai profund despre Purgatoriu, prezentând astfel o oarecare evoluție. Bineînțeles că tot distincțiile XXI și XLV din cartea a IV-a prilejuiesc expunerea despre Purgatoriu. Rezumând comentariul magistrului dominican, voi expune, urmând dezvoltarea lui, acest comentariu, deoarece, încă o dată, pune în valoare stilul lui Albert și arată pe ce cale a a ajuns el la niște poziții care nu întotdeauna concordă întrutotul cu cele din *De Resurrectione*.

În distincția XX[42], Albert examinează punctele următoare: este oare adevărat că există păcate și după moarte, așa cum a spus Christos în Evanghelie: „Oricine va vorbi împotriva duhului Sfânt nu va fi iertat nici în veacul acesta nici în cel viitor" (*Matei* XII, 32)? Păcatele acestea sunt cumva păcatele cele mărunte despre care pomenește Augustin vorbind despre lemn, fân și trestie (*I Corinteni* III, 12)? Putem oare crede că această purificare se va face cu ajutorul unui foc purgator și tranzitoriu, și că acest foc va fi mai dureros decât orice suferință a omului în viața aceasta (Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XXI, 26), deoarece Pavel spune (*I Corinteni* III, 15) că vor fi salvați ca prin foc *(quasi per ignem)*, fapt ce ar trebui să ne ducă la disprețuirea acestui foc?

Albert examinează aceste întrebări și răspunde în douăsprezece articole:

Articolul întâi: Unele păcate mărunte sunt oare iertate după viața aceasta? Răspunsul este afirmativ și se sprijină pe autorități, cu precădere pe Grigore cel Mare în cartea a IV-a a *Dialogurilor*, și pe raționamente, dintre care reținem două: 1) după moarte, vine o vreme când nu mai sunt sporite meritele ci folosite (cele dobândite pe pământ) în scopurile cărora li se potrivesc; 2) însăși pedeapsa cu moartea ar șterge păcatele dacă ar fi săvârșită în acest scop, ca la martiri, dar nu este cazul muritorilor de rând *(in aliis communiter morientibus)*. Purgatoriul este strâns legat de purtarea generală de pe lumea aceasta și este făcut pentru muritorii de rând.

Articolul 2: Ce înseamnă lucrarea din lemn, din fân, din trestie (Pavel, *I Corinteni*, III, 12)? Răspuns: diferitele soiuri de păcate mărunte. Autorități invocate : Sfântul Ieronim și Aristotel.

Articolul 3: Care este temeiul acestor lucrări? Se pare că nu poate fi credința, de vreme ce credința nu este ordonată decât în vederea faptelor bune, iar păcatele mărunte nu sunt fapte bune. Răspuns: temeiul este, de fapt, credința care întreține în noi speranța. Materialele dau substanța lor edificiului, însă pereții sunt speranța ce aspiră către cele veșnice, și în vârf se află iubirea, *(charitas)* care este locul desăvârșirii. Gândirea despre Purgatoriu se grefează astfel pe o teologie a virtuților cardinale.

Articolul 4 este central pentru Albert. Este vorba într-adevăr de răspunsul la întrebarea: „Există sau nu un foc purgator după moarte?" Necunoscând încă Purgatoriul, răspunzând la această întrebare, Lombardus s-ar fi angajat atât în problema existenței Purgatoriu*lui* cât și în aceea a *focului* purgator, cu atât mai delicate cu cât ele se află în inima dezbaterilor contemporane despre Purgatoriu cu grecii și că „doctorii Purgatoriului" (expresia este a mea, nu a lui Albert). Augustin și Grigore cel Mare, s-au îndoit de acest foc.

Cercetând un număr oarecare de autorități și de obiecții raționale, Albert răspunde repetând: „Iată ce numim noi Purgatoriu." Reia versetul din Matei, XII, 31-32, textul lui Pavel, I Corinteni, III, 15, adaugă mărturia unui „expositor" grec anonim, pe care, într-un spirit ecumenic, îl pune să slujească înțelegerea asupra existenței focului purgator după moarte, îl folosește și pe Aristotel, și, fapt remarcabil, pe sfântul Anselm, cel din *Cur Deus homo*, trasând astfel, în avantajul existenței Purgatoriul, o impresionantă linie filosofică și teologică, de la grecii antici până în secolul al XII-lea latin și grec. După aceea, abordează, după obiceiul său, și așa cum fac scolasticii în general, argumentele raționale enumerând motivele unei purificări necesare după moarte.

La toate obiecțiile, Albert răspunde amestecând adjectivul *(purgatorius*, subînțeles *foc)* și substantivul *purgatorium*: „Oricum, este nevoie, potrivit rațiunii și credinței, să existe (un foc) purgator *(purgatorius).* Aceste rațiuni sunt în primul rând morale, din toate reieșind că există un Purgatoriu *(purgatorium)*."

În privința ezitărilor lui Augustin, Albert afirmă că ele nu aveau în vedere existența Purgatoriului, ci interpretarea textului sfântului Pavel. Amintește că, pe de altă parte, alți sfinți au vorbit explicit despre Purgatoriu și că *tăgăduindu-i existența se săvârșește o erezie*. Albert, care avea să fie urmat de discipolul său Toma de Aquino, merge în această privință mai departe decât orice teolog din vremea sa.

În ceea ce privește rațiunile „morale", Albert nu se oprește la foc ci revine la problemele purificării. Spulberă obiecțiile împotriva Purgatoriului refuzând paralelismul între bine și rău, adăugând în balanța dreptății greutatea iubirii și afirmând că Dumnezeu „după moarte, nu răsplătește decât ceea ce i se aseamănă prin iubire și nu osândește pe nimeni în afară de cei care se întorc de la el și îl hulesc... Nici unul din cei ce sunt spălați de păcate nu va fi osândit".

Articolul 5 răspunde la o întrebare teoretică și totodată practică. „De ce pedepsele din Infern au mai multe nume, iar cele din Purgatoriu doar unul singur, focul?" Deoarece, după părerea lui Albert, Infernul este făcut pentru a pedepsi și există mai multe feluri de a pedepsi, de pildă, prin frig ca și prin cald. Purgatoriul, în schimb, care este făcut pentru a spăla de păcate, nu o poate face decât cu ajutorul unui element care să aibă puterea de a curăți și de a mistui. Aceasta nu se poate face prin frig, dar se poate face prin foc. Aici, în mod vădit, Albert recurge la interesul său pentru științele naturale.

După ce, în articolul 6, își completează exegeza primei epistole către Corinteni, pasajul despre aur, argint și pietre prețioase, făcând și el apel la distincția aristotelică între lumină, flacără și jăratic, Albert abordează, în articolul 7, problema purificării voluntare sau involuntare. Ajunge la concluzia că sufletele vor să fie purificate și mântuite, dar că nu se învoiesc să fie purificate în Purgatoriu decât fiindcă nu au alte posibilități de a fi mântuite și eliberate. Voința lor este *condiționată*.

Articolul 8 se referă la păcatele cele mărunte săvârșite de osândiți. Apare ca un exercițiu scolastic: osândiții sunt pedepsiți pe veci nu pentru păcatele lor mărunte ci pentru păcatele de moarte.

Articolul 9 pune, ca și la Bonaventura, întrebarea dacă sufletele în Purgatoriu sunt pedepsite de demoni. Ca și doctorul franciscan, Albert se gândește că demonii nu sunt cei ce aplică pedepsele în Purgatoriu, dar nu este sigur de aceasta. În schimb, avansează o ipoteză interesantă despre viziunile de pe lumea cealaltă: crede că demonii se bucură la vederea pedepselor suferite de suflete în Purgatoriu și uneori asistă la ele. „Este, spune el, ceea ce citim câteodată", și explică astfel un pasaj din *Viața sfântului Martin*. Unii susțineau că, potrivit acestei *Vieți*, diavolul stătea adesea la capătâiul sfântului și, știind, după faptele pe care le săvârșise, că nu va fi

osândit, trăgea nădejdea să-l ducă în Purgatoriu. Ipoteza lui Albert spulberă această interpretare.

Articolul 10 tratează pe îndelete – actualitatea îl obligă – despre „greșeala unor greci care spun că nimeni înainte de ziua Judecății nu intră în Cer sau în Infern, căci toți se află în locuri intermediare *(in locis mediis)* așteptând să fie (după Judecată) transferați într-un loc sau în altul".

La capătul unei discuții în care expune pe larg și obiectiv concepțiile grecilor, Albert încheie spunând că, fără nici o îndoială, se poate ajunge în Cer sau în Infern fie numaidecât după moarte, fie între moarte și Judecata de Apoi – ceea ce justifică timpul Purgatoriului, permițând să se creadă că sufletele ies de acolo mai curând sau mai târziu, iar aceasta justifică slujbele, rugăciunile și pomenile făcute pentru sufletele morților. Albert își sprijină concluzia, în care repetă că respingerea acestei opinii este o erezie și chiar o foarte rea erezie *(heresis pessima)*, pe Evanghelie (*Luca* XXV, 43 și XVI, 22), Apocalipsa (VI, II) și Epistolele lui Pavel (*Evrei* II, 40) și, ca de obicei, pe argumente raționale. Dintre aceste argumente, reținun unul, deosebit de interesant pentru contextul socio-ideologic al epocii. Printre greci, se susține că morții alcătuiesc o comunitate și că, asemenea comunităților urbane unde se hotărăște în comun *(in urbanitatibus in quibus in communi decertatur*[43]*)*, hotărârea pentru cei aleși și pentru cei osândiți, laolaltă, trebuie luată și executată în același moment. La rândul său, Albert semnalează că nu este drept să nu li se dea muncitorilor *(operarii)* simbria ce li se cuvine după ce și-au isprăvit lucrul și amintește că vedem *(videmus)* cum cel ce i-a angajat pe muncitorii agricoli dă o primă *(consolatio specialis)* celor mai buni lucrători[44]. Aici apare o idee foarte dragă lui Albert: dacă vorbim de *plată dreaptă* (problemă teoretică și practică a vremii sale), nu trebuie să uităm că Dumnezeu este suprema dreptate. Am fi tentați să spunem că este cel mai drept dintre patroni, dintre „cei ce dau de lucru".

Articolele 11 și 12 tratează despre spovedanie și nu vorbesc de Purgatoriu, dar, evocând problemele greșelii *(culpa)*, ale păcatelor de moarte și ale celor mărunte, ating totuși indirect și problema acestuia. Regăsim aici contextul penitențial în care, de la Lombardus la Albert cel Mare, s-a desfășurat dezbaterea teologică despre purgatoriul cel nou.

În articolul 45, prima parte a distincției XLIV din acest comentariu, Albert cel Mare face cea mai bună expunere, după cât știu eu, despre sistemul geografic al lumii celeilalte în secolul al XIII-lea.

Întrebarea este următoarea: „Există cinci locuințe pentru sufletele desprinse de trup?" Răspunsul este: „La aceasta trebuie să spunem că locuințele sufletelor sunt diferite și că ele se diversifică astfel: sunt locuri ce înseamnă capătul drumului și locuri de trecere. Dacă este capătul drumului, acesta este de două feluri: pentru faptele rele, *Infernul*, pentru faptele bune, *Împărăția cerurilor*. Capătul drumului pentru cei cu fapte rele, adică Infernul, este de două feluri, după meritele proprii și după o înțelegere cu natura, primului caz îi corespunde *infernul inferior al celor osândiți*, celui de al doilea *limbul copiilor*, care este infernul superior... Dacă este vorba de un loc de trecere, se ajunge acolo fie fiindcă lipsesc meritele proprii, fie fiindcă nu s-a achitat prețul... Pentru primul caz, există *Purgatoriul*, pentru al doilea, *limbul patriarhilor* înainte de venirea lui Christos[45]."

De fapt, nu sunt decât trei locuri: Paradisul, Infernul, care se împarte în Gheenă și limbul pentru copii (în locul vechiului infern superior ce prefigura Purgatoriului), și Purgatoriul (și el lipit de o altă jumătate, limbul părinților, însă acesta este gol și închis pe vecii vecilor de la coborârea lui Christos).

Soluție elegantă la problema celor trei sau celor cinci locuri, obținută printr-un raționament pur abstract, deși vădit sprijinită pe Scriptură și pe tradiție. În sfârșit, la articolul 4 din distincția XLV, referitoare la slujbele pentru morți, Albert reafirmă eficacitatea lor în Purga-

toriu, amintește că ele țin de Biserică, subliniază că dragostea față de Biserica militantă *(charitas ecclesiae millitantis)* este sursa jertfelor făcute pentru sufletele morților și că cei vii îi pot ajuta pe cei morți să se bucure de slujbele, rugăciunile și pomenile făcute de ei, inversul nefiind adevărat[46].

Față de *De Resurrectione*, concepția s-a îmbogățit. Cu siguranță că natura operei ducea mai mult sau mai puțin aici: pornind de la Lombardus, Albert regăsea legătura cu mediul în care s-a născut Purgatoriul, teologia sfintelor taine și a penitenței, iar evocarea slujbelor, rugăciunilor și pomenilor pentru cei morți impunea tema solidarității între cei vii și cei morți. Se simte însă că, între timp, gândirea lui Albert a devenit mai profundă. Obligația de a aduce dovezi despre existența Purgatoriului îl face să expună noi argumente. Dosarul lui cu „autorități" s-a îmbogățit și diversificat. Exegeza textelor, mai ales cea asupra primei epistole a lui Pavel către Corinteni, a fost dusă și mai departe. Când se ocupă de cele ce se petrec în Purgatoriu, el stăruie mai mult asupra procesului de purificare decât asupra pedepselor. Tratează mai pe larg despre timpul Purgatoriului abordând durata ședерii individuale, mai lungă sau mai scurtă, pe când în *De Resurrectione* se mulțumise să spună că Purgatoriul ar dura până la Judecata din urmă, dar nu mai departe. Vorbind despre slujbele, rugăciunile și pomenile pentru morți, face apel la comuniunea sfinților și recurge la comparații care introduc textul într-o viziune ascuțită a realităților economice, sociale politice și ideologice din vremea sa. În sfârșit, adună într-o singură expunere sistemul locurilor de pe lumea cealaltă și, precizând că limbul patriarhilor n-a existat decât până la venirea lui Christos, reduce sistemul celor cinci locuri la patru, de fapt la trei, adică la logica profundă a geografiei celeilalte lumi creștine.

Albert cel Mare, dintre scolasticii cei mai de seamă, este cel care a tratat despre Purgatoriu în modul cel mai limpede și mai hotărât și care, poate cu prețul unor

omisiuni și al unor abilități, i-a dat un statut teologic, dacă îndrăznesc să spun așa, elevat, fără să lovească în credințele comune sau să apere teze incompatibile cu ele.

2. *Un manual de vulgarizare teologică*

Influența lui a continuat datorită operei de vulgarizare teologică a unuia din discipoli, care, de altfel, a fost publicat în operele complete ale lui Albert. Este vorba de *Compendium theologicae veritatis (Compendium al adevărului teologic)*, alcătuit de dominicanul Hugues Ripelin, stareț la mănăstirea predicatorilor din Strasbourg din 1268 până în 1269, numit și Hugues din Strasbourg. *Compendium* este datat din 1268[17].

În cartea a IV-a, când este vorba de coborârea lui Christos în infern, este explicată foarte limpede geografia lumii celeilalte și dispariția sânului lui Avraam.

> Pentru a afla în ce infern a coborât Christos, trebuie menționat că Infernul are două sensuri și că desemnează fie pedeapsa fie locul de pedeapsă. În cel dintâi sens, se spune că demonii aduc întotdeauna infernul cu ei. Dacă infern desemnează locul de pedeapsă, trebuie distinse patru (locuri). Există infernul celor osândiți, unde sunt îndurate suferințele simțurilor și neputința de a vedea chipul lui Dumnezeu și unde se află beznele interioare și exterioare, adică lipsa îndurării: este un doliu veșnic. Deasupra, se găsește limbul copiilor unde este îndurată pedeapsa de a nu putea vedea chipul lui Dumnezeu, dar nu și pedeapsa simțurilor și aici sunt beznele exterioare și interioare.
>
> Deasupra acestui loc este Purgatoriul (Hugues folosește masculinul *purgatorius*, nu neutrul *purgatorium*, subînțelegând deci *locus*, loc), unde este îndurată pe termen limitat pedeapsa simțurilor și cea a neputinței de a vedea chipul divin, și tot aici sunt beznele

exterioare, dar nu și cele interioare, deoarece, datorită harului dumnezeesc, acolo poți avea lumina interioară, căci vedem că vom fi mântuiți. Locul superior este limbul sfinților părinți (al patriarhilor), unde a fost pedeapsa neputinței de a vedea chipul divin, dar nu și cea a simțurilor, și au fost acolo beznele exterioare, dar nu beznele care lipsesc de îndurare. În acest loc a coborât Christos și i-a eliberat pe ai săi, și astfel a „știrbit" infernul, căci a luat o parte cu el, și a lăsat o altă parte, dar, în privința celor aleși, Dumnezeu a nimicit moartea, așa cum spune Osea, XIII, 14: „Îi voi răscumpăra din mâna locuinței morților, voi izbăvi de la moarte (...) Locuință a morților unde îți este nimicirea?" Locul acesta se mai numea și sânul lui Avraam, cerul empireului, întrucât Avraam se află aici. Din nici unul din locurile acestea nu se poate trece într-altul, doar, odinioară, din cel de al treilea în al patrulea, adică din Purgatoriu în limbul sfinților părinți (patriarhi)[48].

Chiar dacă acest text amintește concepțiile lui Albert cel Mare, cele din *Comentariul Sentențelor*, trebuie menționat că Purgatoriul este prezentat aici într-un ansamblu infernal și nu este rupt atât de net de limbul copiilor, pe care Albert îl lipea de infern după ce desprinsese Purgatoriul de el. În schimb, efortul lui de raționalizare se situează, mai deliberat, într-o perspectivă istorică, credincioasă de altfel spiritului albertian. Suprimarea istorică a sânului lui Avraam este foarte bine notată aici, dar știm că nu coborârea lui Christos în infern, adică, în termeni istorici pozitivi, timpurile evanghelice, au făcut să dispară sau să se înalțe la ceruri sânul lui Avraam, ci nașterea Purgatoriului, la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea.

Esențialul, în ceea ce privește Purgatoriul, se află în cartea a VII-a, *Despre vremea sfârșitului (De ultimis temporibus)*, capitolele II și VI, între primul capitol, consacrat sfârșitului lumii, și capitolele care tratează despre Antechrist[49]. *Compendium* începe cu afirmația că

Purgatoriul este *nădejdea*, deoarece cei aflați acolo „știu că nu se află în Infern". Sunt multe motivele, spune el, care lasă să se creadă că trebuie să existe un Purgatoriu. Mai întâi, așa cum a spus Augustin, faptul că există trei soiuri de oameni: cei foarte buni, cei foarte răi și cei care nu sunt nici foarte răi nici foarte buni și care trebuie să scape de păcatele lor mărunte prin pedeapsa din Purgatoriu. Celelalte șapte motive țin, în esență, de dreptate și de necesitatea unei purificări prin botez înainte ca sufletele să se bucure de vederea chipului divin. Însă, îndată ce sunt spălate de păcate, sufletele își iau zborul către Paradis, către slavă.

Pedeapsa din Purgatoriu este o îndoită pedeapsă: pedeapsa de a nu putea vedea chipul divin și pedeapsa simțurilor și este foarte dureroasă *(acerba)*. Focul din Purgatoriu este corporal și totodată necorporal, nu prin metaforă, ci prin imagine, prin asemănare, „așa cum un leu adevărat seamănă cu un leu zugrăvit", ambii sunt reali dar, cum am spune astăzi, cu deosebirea dintre un leu de-adevărat și un leu „de hârtie".

În ceea ce privește localizarea Purgatoriului, Hugues trimite la ceea ce a spus el despre coborârea lui Christos în infern și adaugă că, dacă, potrivit legii comune, Purgatoriul este localizat într-un compartiment al Infernului, cu o dezlegare specială unele suflete se pot spăla de păcate în anumite locuri, cele unde au săvârșit păcatul, așa cum se arată în unele apariții.

Jertfele Bisericii (cap. IV) slujesc nu pentru a căpăta viața veșnică, ci pentru a scăpa de chinuri sau pentru a scăpa mai repede de ele. Biserica poate face patru feluri de fapte pentru a ajuta sufletele să se spele de păcate: rugăciunea, postul, pomana și slujba în altar. De ele nu se pot bucura decât cei care, în viața aceasta, s-au făcut vrednici să le folosească după ce vor fi murit. *Compendium* adaugă, în mod original și surprinzător, că jertfele pot fi de folos celor aleși și celor osândiți. Celor aleși, prin sporirea numărului, căci înmulțirea celor aleși prin adăugarea sufletelor scăpate din Purgatoriu crește slava

„accidentală" a tuturor preafericiților. Celor osândiți, prin micșorarea numărului, deoarece, în sens invers, micșorarea numărului celor osândiți ușurează pedeapsa tuturor celor osândiți. Acest raționament, amăgitor în privința celor aleși, mi se pare absurd în privința celor osândiți. Cred chiar că mașina scolastică, dornică de simetrii, aici, o ia razna.

În sfârșit, ca și Bonaventura, *Compendium* declară că laicii nu-i pot ajuta pe morți să se bucure de rugăciuni, slujbe și pomeni decât săvârșind fapte bune, beneficiarii unor indulgențe nu pot transfera aceste indulgențe nici unor vii nici unor morți. În schimb, papa – numai el – poate da celor morți atât indulgențe, datorită autorității lui, cât și înlesnirile aduse de faptele cele bune, din iubire *(charitas)*. În felul acesta, monarhia pontificală își întinde puterea, dincolo de domeniul de pe lumea aceasta, asupra lumii celeilalte: de acum înainte, ea trimite – prin sanctificare – sfinți în paradis și scoate suflete din Purgatoriu.

3. *Purgatoriul în inima intelectualismului: Toma de Aquino și întoarcerea omului la Dumnezeu*

M-am străduit să arăt cum au vorbit despre Purgatoriu câțiva mari scolastici, susținând cu putere existența lui, ezitând totuși întrucâtva în ceea ce privește localizarea, arătându-se discreți când a fost vorba de aspectele lui cele mai concrete și acordându-i un loc relativ minor în sistemul lor teologic. Este, totuși, greu de definit, în câteva pagini, locul Purgatoriului în cea mai complexă construcție teologică din secolul al XIII-lea, cea a lui Toma de Aquino.

Toma de Aquino a tratat despre Purgatoriu în mai multe rânduri în opera sa[50].

Toma, fiul contelui de Aquino, s-a născut în castelul Rocasecca, în Italia de Sud, la sfârșitul anului 1224 sau la începutul lui 1225. A intrat la dominicani, la Neapole,

în 1244, a studiat la Neapole, la Paris și la Colonia cu Albert cel Mare. Ca „bachelier sententiaire" (autorizat să explice sentențele) la Paris, din 1252 până în 1256, alcătuiește, nu un comentariu propriu-zis la *Cele patru Cărți de Sentențe* ale lui Petrus Lombardus, ci o *Scriere (Scriptum)*, o serie de întrebări și de discuții despre acest text. Vorbește bineînțeles despre Purgatoriu, în chestiunile XXI și XLV din cartea a IV-a. Planul acestui *Scriptum* al lui Toma a fost definit ca rezultatul unei organizări „total teocentrice". Are trei părți: „Dumnezeu în ființa sa, creaturile ca făptuire a lui Dumnezeu, creaturile ca făptuiri ce se întorc la Dumnezeu[51]." Partea a treia, cea consacrată întoarcerii *(redditus)*, este dublă. În al doilea volet al acestei a treia părți este vorba despre Purgatoriu.

Toma mai tratează despre Purgatoriu și în diferite scrieri polemice împotriva musulmanilor, a grecilor și a armenilor și, într-un mod mai general, a *gentililor*, în care intră probabil și evrei și eretici. Le-a scris în Italia, cele mai multe la Orvieto, în 1263 și 1264: este vorba de *Contra errores Grecorum (Împotriva greșelilor grecilor)*, scrisă la cererea papei Urban al IV-lea, *De rationibus fidei contra saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae (Despre rațiunile credinței împotriva sarazinilor, a grecilor și a armenilor pentru cantorul Antioh)* și cartea a IV-a din *Summa contra Gentiles (Summa împotriva gentililor)*. Voi vorbi despre ele mai departe, când mă voi ocupa de Purgatoriu în negocierile dintre greci și latini.

Purgatoriul mai apare și în *De Malo* (Despre Rău), chestiuni disputate la Roma în 1266-1267. Toma de Aquino moare la 7 martie 1274 la mănăstirea cisterciană din Fossanova, în drum spre al II-lea conciliu de la Lyon. Lasă neterminată marea sa operă *Summa teologică (Summa theologiae)*, unde, ca și Bonaventura în *Breviloquium*, se arată preocupat de reluarea într-o expunere mai personală (și, spre deosebire de Bonaventura, mult mai amplă) problemelor abordate în *Scriptum*

despre cele *Patru Cărți de Sentențe* ale lui Petrus Lombardus. Un grup de discipoli condus de Reginald din Piperno termină *Summa*, adăugându-i un *Supliment*, împrumutat, în ceea ce are el esențial, de la scrieri anterioare ale sfântului Toma, în special din *Scriptum*. Este cazul celor privitoare la Purgatoriu care, făcând parte din expunerea despre „ sfârșitul sfârșitului", venea pe la sfârșitul operei.

Analiza mea este concentrată pe *Supliment*, dar mă voi referi, când va fi cazul, și la *Scriptum*[52].

Îmi dau seama de obiecțiile cărora alegerea aceasta le poate da naștere. *Suplimentul* nu este un text autentic al sfântului Toma, chiar dacă a fost redactat de niște discipoli conștiincioși și plini de respect, dornici să nu folosească decât textele scrise de Toma însuși. Montajul extraselor deformează gândirea și o trădează de două ori. Făcând-o mai rigidă și sărăcind-o, făcând dintr-o stare relativ veche a doctrinei sale încununarea edificiului său teologic. *Suplimentul* nu are însă doar avantajul citării textuale și al coerenței, el reprezintă ceea ce clericii din Evul Mediu au socotit a fi poziția definitivă a lui Toma în problemele lumii celeilalte.

Chestiunea XLIX din *Supliment* se referă la învierea din morți și, mai întâi, la „locuințele sufletelor după moarte" (chestiunea I din distincția XLV a comentariului la cartea a IV-a a *Sentențelor*). Autorii *Suplimentului* văd, se pare, programul *Summei* într-un mod cu precădere linear, marcat de reperele cronologice de tipul „înainte, în timp ce, după[53]". Toma de Aquino, în perspectiva lui *redditus*, a întoarcerii creaturii la Dumnezeu, orientează întregul proces ținînd seama de acest sfârșit, nu de o traiectorie istorică. Voi încerca să explic, în capitolul următor, ideea despre timpul Purgatoriului, pe care și-o făcea masa credincioșilor din secolul al XIII-lea, ca o combinație între timpul escatologic și timpul succesiv. Dintre toți marii scolastici din secolul al XIII-lea, sfântul Toma îmi apare ca fiind cel mai desprins de experiența comună a oamenilor din vremea sa în ceea ce privește

sfârșitul sfârșiturilor. Este, în cea mai proprie accepție a cuvântului, un mod de a privi lucrurile de sus. În această gândire prin prisma eternității, locul unei realități trecătoare cum este Purgatoriul nu este foarte însemnat, cu atât mai mult cu cât creatura, aici, nu mai dobândește merite. Impresia mea este că Toma tratează despre Purgatoriu ca despre o chestiune impusă, o „chestiune prevăzută în program", ca să folosim jargonul universitar, nu ca despre o problemă esențială. Slujindu-mă de un vocabular care nu-i aparține, voi spune că Purgatoriul i se pare „vulgar".

Cred că doctrinei tomiste despe Purgatoriu trebuie să i se păstreze relativa rigiditate pe care i-a dat-o *Suplimentul.*

Chestiunea privitoare la locuința sufletelor după moarte se descompune în șapte articole: „1) Există oare locuințe anume destinate sufletelor după moarte? 2) Sufletele se duc acolo îndată după moarte? 3) Pot ieși de acolo? 4) Expresia «sânul lui Avraam» desemnează un limb din Infern? 5) Limbul acesta este oare tot una cu Infernul osândiților? 6) Limbul copiilor este tot una cu cel al Patriarhilor? 7) Trebuie oare să deosebim un număr precis de locuințe?"

La prima chestiune, Toma răspunde afirmativ, dar numai după ce a pornit de la două opinii, în aparență contrarii, ale lui Boetiu („opinia tuturor înțelepților este că ființele necorporale nu se află într-un loc") și Augustin (XII *Super Genesim ad litteram*), care, așa cum se știe, sunt gânditorii creștini preferați de el. Acestei localizări îi dă, de altfel, o definiție abstractă: „Sufletele desprinse... pot primi locuri corporale pe măsura vredniciei lor" și se află acolo „ca într-un loc" *(quasi in loco).* Regăsim vestitul *quasi*, care amintește acel *quasi per ignem* al lui Augustin, În schimb, Toma de Aquino pune laolaltă cea mai înaltă și cea mai dinamică concepție teologică cu psihologia comună atunci când declară că „sufletele, datorită faptului că ele știu ce loc le este menit, nutresc bucurie sau tristețe: în felul acesta,

locuința în care vor ajunge contribuie la răsplătirea sau la pedepsirea lor[54]".

În articolul 2, sprijinindu-se pe comparația cu gravitația corpurilor, conchide: „Întrucât locul destinat unui suflet corespunde recompensei sau pedepsei ce i se cuvin, îndată ce sufletul acesta este despărțit de trup, este înghițit de infern, de unde se înalță la cer, cu condiția, în cazul din urmă, ca nu cumva vreo datorie față de dreptatea divină să-i întârzie înălțarea, silindu-l, mai întâi, să-și spele păcatele[55]." În cursul discuției, ca să justifice ieșirea sufletelor din Purgatoriu înainte de Judecata din urmă, când toate trupurile ale căror suflete vor fi meritat-o vor fi slăvite împreună, declară, ca răspuns la argumentele teoreticienilor comunității (*urbanitates*, cum spune Albert cel Mare) și ale grecilor: „Slăvirea simultană a tuturor sufletelor se impune mai puțin decât cea a tuturor trupurilor."

Articolul 3 tratează despre strigoi, această parte însemnată a imaginarului societăților, pe care istoricii au disprețuit-o prea mult până acum[56]. Toma de Aquino este vădit preocupat de natura aparițiilor, viziunilor, visurilor, de manifestarea lor în starea de veghe sau în somn, de caracterul lor aparent sau real. Societatea creștină medievală nu și-a stăpânit bine visurile și interpretarea lor[57]. Aleși, osândiți și suflete pentru Purgatoriu pot, după părerea lui Toma, care ține seama, deși i se împotrivește în mod vădit, de literatura despre viziuni, să iasă din locurile unde se află în lumea de dincolo și să se înfățișeze celor vii. Dumnezeu îngăduie aceste ieșiri din lumea cealaltă doar spre învățătura celor vii și, în cazul celor osândiți și, în mai mică măsură, al sufletelor din Purgatoriu, pentru a le înfricoșa *(ad terrorem)*. Cei aleși se pot arăta după bunul lor plac, ceilalți doar cu îngăduința lui Dumnezeu. Aparițiile celor aleși sunt, Slavă Domnului (eu spun acest lucru, dar cred că nu forțez opinia lui Toma), rare: „Morții, dacă se duc în cer, legătura lor cu voința divină este atât de strânsă încât nimic din ceea ce le este îngăduit nu li se

pare nepotrivit cu hotărârile Providenței: dacă se află în Infern, sunt atât de copleșiți de pedepse încât se gândesc mai mult să-și plângă propria soartă decât să se înfățișeze celor vii." Mai rămân cei care se află în Purgatoriu, așa cum o spune și Grigore cel Mare. Aceștia „vin să ceară fierbinte să se facă rugăciuni, slujbe și pomeni pentru ei", dar chiar și acestora, așa cum vom vedea, Toma are grijă să le scurteze cât mai mult timpul de suferință. În schimb, drumul către Cer al sufletelor ce se curăță de păcate în Purgatoriu este ceva firesc.

Articolul 4: sânul lui Avraam este într-adevăr un limb al Infernului, dar el nu mai există de când Christos a coborât în Infern. Aici, Toma urmează învățătura magistrului său Albert cel Mare. La articolul 5, el precizează că „limbul Patriarhilor se afla în același loc cu infernul, sau un loc învecinat, deși deasupra". Articolul 6, deosebește limbul copiilor de cel al Patriarhilor. Cel dintâi rămâne, dar, cum acești copii nu se fac vinovați decât de păcatul originar, ei nu pot primi decât cea mai ușoară dintre pedepse, și Toma se întreabă chiar dacă, mai curând decât de pedeapsă, nu este cumva vorba doar de amânarea slavei (*dilatio gloriae*).

În articolul 7, Toma schițează o tipologie a locuințelor de pe lumea cealaltă[58].

Prima ipoteză: „Locuințele sunt pe măsura vredniciei sau a nevredniciei", ar trebui deci să existe două locuințe pe lumea cealaltă: Paradisul, pentru merit, și o alta pentru lipsa de merit.

Ipoteza a doua: „Cât sunt în viață, oamenii devin vrednici sau nevrednici într-unul și același loc". Se poate deci avea în vedere o singură locuință, pentru toată lumea, după moarte.

A treia ipoteză: locurile acestea trebuie să fie pe măsura păcatelor, care pot fi de trei feluri: originar, mărunt, de moarte. Ar trebui deci să fie trei locuințe. Ne putem gândi și la „văzduhul întunecos care este reprezentat ca temniță a demonilor", la paradisul

terestru, unde se află Enoch și Ilie. Există așadar mai mult de cinci locuințe.

Dar aceasta nu este totul. Ne mai putem gândi și că este nevoie de un loc pentru sufletul care părăsește lumea încărcat doar cu păcatul originar și cu niște păcate mărunte. Acest suflet nu se poate duce în cer și nici în limbul Patriarhilor, de vreme ce nu are starea de grație, nici în limbul copiilor de vreme ce acolo nu sunt suferințe ale simțurilor, datorate păcatului mărunt, nici în Purgatoriu de vreme ce acolo nu se rămâne pe vecie, pedeapsa cuvenită fiind totuși veșnică, nici în Infern de vreme ce doar păcatul de moarte trimite acolo. Curioasă ipoteza aceasta, ipoteză scolastică, ce ține seama de limbul Patriarhilor, definitiv închis de Christos, și care vede în păcatul mărunt o greșeală ce nu poate fi iertată după moarte, deoarece nu ține de Purgatoriu.

Pe lângă acestea, întrucât locuințele sunt pe măsura vredniciei și a nevredniciei, care cunosc o infinitate de grade, putem distinge un număr nesfârșit de locuințe pentru merit și nemerit. Nu se poate de asemenea să nu ținem seama și de faptul că sufletele sunt pedepsite pe lumea aceasta în locurile unde au păcătuit. Apoi, tot așa cum sufletele în stare de grație, dar încărcate de păcate mărunte, au o locuință specială, Purgatoriul, deosebită de Paradis, sufletele în stare de păcat de moarte, dar care au săvârșit niște fapte bune pentru care ar trebui să fie răsplătite, ar trebui să aibă o locuință specială, deosebită de Infern. În sfârșit, așa cum, înainte de venirea lui Christos, sfinții Părinți așteptau mântuirea sufletului, ei așteaptă acum mântuirea trupului. Tot așa cum așteptau într-o locuință specială înainte de venirea lui Christos, ele ar trebui acum să aștepte într-un alt loc decât acela unde se vor afla după înviere, adică în Cer.

După acest tur de orizont al ipotezelor, Toma dă soluția sa: locuințele sufletelor se deosebesc după diferitele stări în care se află. Toma folosește aici un termen: *status*, care cunoaște un mare succes în secolul al XII-lea. Desemnează diferitele condiții socio-profesio-

nale ale oamenilor pe pământ, dar și diferitele statute juridice, spirituale, morale ale indivizilor. Principala lui referință este cea de natură juridică. Se poate vedea aici influența dreptului asupra teologiei. Sufletele în stare de a primi, în momentul morții, recompensa finală în bine se duc în Paradis, cele în stare de a o primi în rău se duc în Infern, cele încărcate doar de păcatul originar se duc în limbul copiilor. Sufletul a cărui stare nu-i îngăduie să primească răsplata finală se duce în Purgatoriu, dacă este din pricina persoanei, dar dacă este doar din pricina firii, se va duce în limbul Patriarhilor, însă acesta nu mai există de când Christos a coborât în Infern.

Iată cum justifică el această soluție. Sprijinindu-se pe pseudo-Dionis și pe Aristotel (*Etica*, II, 8, 14), afirmă că „nu există decât un singur fel de a fi bun, dar sunt multe cele de a fi rău." Nu există așadar decât un singur loc pentru răsplătirea binelui, dar mai multe pentru păcate. Locuința demonilor nu este văzduhul, ci Infernul. Paradisul terestru se referă la lumea aceasta și nu face parte din locuințele de pe lumea cealaltă. Pedepsirea păcatului în viața aceasta nu se discută, deoarece ea nu-l scoate pe om din starea de merit sau de ne-merit. Întrucât răul nu se prezintă niciodată în stare pură fără să fie amestecat cu binele și invers, pentru a ajunge la starea de beatitudine, binele suprem, trebuie să fii curățat de orice rău și, dacă acest lucru nu se întâmplă înainte de a muri, trebuie să existe, pentru această curățare de toate păcatele, un loc după moarte. Acest loc este Purgatoriul.

Și Toma adaugă că cei care sunt în Infern nu pot fi lipsiți de orice ușurare, faptele bune săvârșite pe pământ pot aduce celor osândiți o îndulcire a pedepsei. Aici, Toma își amintește, fără să-l citeze, de Augustin și de ipoteza unei „osânde mai ușor de îndurat", formulată de acesta, „pentru cei ce nu sunt foarte păcătoși".

Există deci patru locuințe deschise pe lumea cealaltă: Cerul, limbul copiilor, Purgatoriul și Infernul, și una închisă, limbul patriarhilor. Existența unui loc pentru spălarea păcatelor după moarte nu este nicidecum pusă

la îndoială de el, însă nu caracterul ei intermediar îl interesează, ci existența temporară. Din perspectiva eternității, în care se situează el, nu există decât trei adevărate locuri pe lumea de dincolo: Paradisul ceresc, limbul copiilor, Infernul. Dintre toate sistemele scolastice, sistemul tomist este cel care are viziunea cea mai completă și cea mai bogată asupra problemelor privitoare la locurile de pe lumea cealaltă, dar, totodată, este și cel mai „intelectual", cel mai depărtat de mentalitatea comună a epocii lui.

Chestiunea LXX tratează despre condiția sufletului desprins de trup și despre suferința la care este supus prin focul corporal. Corespunde acelei părți (chestiunea XXXIII, articolul 3) din *Scriptum* care se ocupă de distincția XLIV din cartea IV a *Sentențelor* lui Petrus Lombardus. Toma susține, în această lucrare, concepția despre un foc corporal.

Suplimentul prezintă aici o chestiune despre pedeapsa ce se trage doar de la păcatul originar, adică despre limbul copiilor, și o chestiune despre Purgatoriu, pe care editorii ediției leonine[59] o pun în appendice. Au desigur dreptate, deoarece proiectul lui Toma nu pare să introducă în acest loc dezvoltări care să rupă șirul expunerii despre sfârșitul sfârșitului în planul de ansamblu al *Summei*. Eu voi trata însă despre aceasta, acum, de vreme ce cercetarea mea este centrată pe Purgatoriu.

Chestiunea despre Purgatoriu prezintă opt întrebări[60]. 1) Există oare un Purgatoriu după viața aceasta? 2) Sufletele sunt spălate de păcate în același loc unde sunt pedepsiți cei osândiți? 3) Pedeapsa din Purgatoriu este mai grea decât orice pedeapsă temporală din viața aceasta? 4) Pedeapsa aceasta este voluntară? 5) În Purgatoriu, sufletele sunt chinuite de demoni? 6) Păcatul mărunt, ca greșeală, este ispășit prin pedeapsa purgatoare? 7) Focul purgator scapă sufletul de pedeapsă? 8) Sunt unii care scapă mai repede decât alții de această pedeapsă?

Dreptatea lui Dumnezeu, răspunde Toma la prima întrebare, cere ca cel ce a murit după ce s-a căit de păcatele ce a săvârșit și a primit iertarea, dar nu și-a sfârșit penitența, să fie pedepsit după moarte. Așadar, „cei ce neagă Purgatoriul vorbesc împotriva dreptății divine: este o greșeală care îndepărtează de credință". Apelul la Grigore din Nyssa pare o mișcare abilă în polemica împotriva grecilor. Apoi, Toma adaugă: „de vreme ce Biserica poruncește să «ne rugăm pentru cei morți ca să fie scăpați de păcate», ceea ce nu se poate spune decât despre cei ce se află în Purgatoriu, cei ce neagă Purgatoriul se împotrivesc autorităților Bisericii, sunt eretici". Prin aceasta, se apropie de părerea lui Albert cel Mare.

La a doua întrebare, Toma răspunde printr-o geografie a lumii celeilalte, deosebită întrucâtva de topografia și de argumentele prezentate la chestiunea XLIX pe care am văzut-o mai înainte. Această deosebire nu pare să-i fi stingherit pe autorii *Suplimentului*, dar este un motiv în plus pentru a trimite chestiunea în appendice, așa cum au făcut și editorii ediției leonine. Trebuie însă să examinăm și cealaltă prezentare a localizării Purgatoriului. „Sfânta Scriptură nu spune nimic despre localizarea Purgatoriului", notează Toma, și nu există argument rațional hotărâtor[61]. Dar, dacă ne luăm după declarațiile sfinților și revelațiile făcute multor oameni vii, este probabil ca locul Purgatoriului să fie dublu. Potrivit „legii comune", locul Purgatoriului este un loc inferior (subteran), alăturat Infernului, și același foc îi arde și pe cei drepți, în Purgatoriu, și pe cei osândiți, care se află totuși într-un loc situat deasupra. Potrivit „dispensei", se vede că unii sunt pedepsiți în diferite locuri de pe pământ, „fie spre învățătura celor vii, fie pentru ușurarea celor morți, aducând la cunoștința celor vii chinurile în care se zbat, ca să li le mai domolească rugându-se, făcând slujbe și dând de pomană". Cu toate acestea, Toma respinge ideea ca spălarea de păcate să se facă în locurile unde s-a săvârșit păcatul. Este vădit preocupat,

și aici, să reducă cât se poate de mult prezența strigoilor pe pământ[62]. În sfârșit, Toma respinge opinia celor care cred că, potrivit legii comune, Purgatoriul este situat deasupra noastră (adică în cer), deoarece sufletele din Purgatoriu, în ceea ce privește statutul lor, ar fi intermediare între noi și Dumnezeu. Cu neputință, răspunde el, deoarece ele sunt pedepsite nu pentru ceea ce este superior în ele, ci pentru ceea ce este inferior. Argument foarte înșelător, aproape un joc de cuvinte, și care amintește falsele etimologii îndrăgite de clericii medievali. Oricum, remarca aceasta este interesantă deoarece ea arată că Toma participă la «infernalizarea» Purgatoriului în secolul al XIII-lea, precum și că existau clerici ce credeau că Purgatoriul nu este subteran ci aproape celest. Aceștia sunt precursori ai lui Dante, care avea să înalțe muntele Purgatoriului pe pământ, către cer.

În ceea ce privește greutatea suferinței în Purgatoriu (întrebarea a treia), Toma socotește că, atât pentru pedeapsa de a nu putea ajunge la beatitudine, cât și pentru pedeapsa simțurilor, „oricât ar fi de mici, atât una cât și cealaltă, depășesc pedeapsa cea mai grea ce poate fi îndurată pe pământ". Asprimea *(acerbitas)* pedepsei din Purgatoriu nu provine de la cantitatea păcatului pedepsit, ci de la situația celui care este pedepsit, deoarece păcatul este pedepsit mai greu în Purgatoriu decât pe lumea aceasta. În mod vădit, Toma nu vrea să acrediteze ideea că ar putea exista o legătură cantitativă între păcatul comis pe lumea aceasta și pedepsele suferite în Purgatoriu. Deși stăruie asupra dreptății lui Dumnezeu, nu vorbește de proporționalitate. Nu merge nicidecum pe calea unei contabilități a lumii celeilalte.

Socotind, ca răspuns la a patra întrebare, că pedeapsa din Purgatoriu este voluntară, nu fiindcă sufletele o doresc, ci fiindcă ele știu că acesta este mijlocul prin care pot fi mântuite, Toma respinge părerea celor care cred că sufletele din Purgatoriu sunt atât de absorbite de chinurile lor, încât nici nu știu că așa se spală de păcate,

crezându-se osândite pe vecie. Sufletele din Purgatoriu știu vă vor fi mântuite.

Ca și Albert cel Mare, Toma crede că sufletele, în Purgatoriu, nu sunt chinuite de demoni, dar că ei sunt de față și că se uită cu plăcere la suferința lor. Este răspunsul la întrebarea a cincea. La a șasea și la a șaptea, Toma răspunde că focul purgator spală într-adevăr păcatele mărunte, dar s-ar zice că, aici, consideră că focul de care este vorba este un foc metaforic. În privința aceasta, pare să împărtășească ezitările sfântului Augustin.

În sfârșit, răspunzând afirmativ la întrebarea dacă unele suflete scapă mai repede decât altele din Purgatoriu (schițează cu acest prilej un comentariu la *I Corinteni*, III, 10-15) și folosind de data aceasta cuvântul „proporție", Toma vrea să evoce, prin asprimea pedepselor din Purgatoriu, atât intensitatea cât și durata lor. Vrea cu siguranță să evite instaurarea unei aritmetici vulgare despre timpul Purgatoriului.

Reluându-și firul expunerii despre sfârșitul sfârșitului, autorii *Suplimentului* îl pun pe Toma să se ocupe, în chestiunea LXXI, de problemele privitoare la rugăciunile, slujbele și pomenile pentru morți cu ajutorul celei de a doua chestiuni din distincția patruzeci și cinci din *Scriptum* despre *cartea a IV-a* din *Sentențe* a lui Lombardus. Este analiza cea mai aprofundată a acestei chestiuni, din câte cunosc eu, înainte de secolul al XIX-lea[63]. Aici, Toma răspunde la paisprezece întrebări: 1) Rugăciunile, slujbele și pomenile făcute pentru un mort anume, pot folosi unui alt mort? 2) Morții pot fi ajutați de faptele bune săvârșite de cei vii? 3) Rugăciunile, slujbele și pomenile făcute de niște păcătoși pot fi de folos celor morți? 4) Rugăciunile, slujbele și pomenile făcute pentru morți folosesc și celor ce le fac? 5) Rugăciunile, slujbele și pomenile folosesc celor osândiți? 6) Folosesc celor ce se află în Purgatoriu? 7) Folosesc copiilor ce se află în limb? 8) Folosesc preafericiților? 9) Rugăciunea Bisericii, jertfele pe altar, pomana folosesc celor morți? 10) Indulgențele acordate de Biserică le sunt folositoare? 11) Cere-

moniile de înmormântare le sunt de folos? 12) Rugăciunile, slujbele și pomenile sunt mai folositoare celui cărora le sunt destinate decât altor morți? 13) Rugăciunile, slujbele și pomenile făcute pentru mai mulți deodată sunt la fel de folositoare fiecăruia ca atunci când sunt destinate numai unuia singur? 14) Rugăciunile, slujbele și pomenile comune sunt la fel de folositoare celui care nu le are decât pe acestea ca și celor care, pe lângă acestea, beneficiază și de rugăciuni, slujbe și pomeni special destinate lor?

Iată, într-o ordine pe care cred că este bine să n-o schimb de teamă ca nu cumva să mă îndepărtez și mai mult de gândirea lui Toma, esențialul răspunsurilor lui, mai ales în perspectiva Purgatoriului:

1. Actele noastre pot avea două urmări: dobândirea unei stări, de exemplu, o recompensă accidentală sau iertarea unei pedepse. Dobândirea unei stări nu se poate obține decât prin merite proprii. De pildă, viața veșnică. În schimb, datorită „comuniunii sfinților" *(sanctorum communio)*, pot fi dăruite fapte bune altora printr-un fel de donație: rugăciunile le aduc harul care, bine folosit, poate da viața veșnică, cu condiția să se fi făcut vrednici de ea prin ei înșiși. Admirabil echilibru între meritul individual și solidaritate, iubirea colectivă.

2. „Legătura de iubire ce-i leagă pe membrii Bisericii nu este valabilă doar pentru cei vii, ci și pentru cei morți care au murit în stare de iubire *(charitas)*... Morții trăiesc în memoria celor vii... și în felul acesta rugăciunile, slujbele și pomenile făcute de cei vii pot fi de folos celor morți." Totodată, Toma respinge opinia lui Aristotel potrivit căreia (*Etica*, I, 11) „nu există nici o comunicare posibilă între cei vii și cei morți". Însă acest lucru nu este valabil decât pentru relațiile din viața civilă nu și pentru cele din viața spirituală, întemeiată pe iubire, dragostea de Dumnezeu, „pentru care duhurile morților sunt vii". Este cea mai frumoasă expresie pe care am întâlnit-o despre legăturile dintre cei vii și cei morți raportate la Purgatoriu.

3. Da, chiar și rugăciunile, slujbele și pomenile făcute de păcătoși sunt folositoare morților, deoarece valoarea acestor rugăciuni, slujbe și pomeni depinde de condiția defunctului nu de cea a celui viu. De altfel, ele operează întocmai ca sfintele taine, care sunt folositoare prin ele însele, fără nici o legătură cu cel care le face.

4. Ca fapte ce pot ajuta la ispășirea pedepsei, rugăciunile, slujbele și pomenile devin proprietatea defunctului, singurul care poate beneficia de ele, dar ca mijloace de a căpăta viața veșnică, ținând seama de iubirea din care pornesc, ele pot fi de folos și celui care le primește și celui care le oferă.

5. Da, potrivit unor anumite texte (cu precădere *II Macabeii* XII, 40), rugăciunile, slujbele și pomenile pot folosi celor osândiți, însă Toma crede că osândirea trebuie înțeleasă în sens mai larg și că ea se referă în primul rând la pedeapsa din Purgatoriu. Oricum, totul ține de o minune și nu trebuie să se petreacă decât rar de tot (poate că acesta a fost cazul împăratului Traian). În trecere, Toma respinge ideile lui Origene, Prévostin, ale discipolilor lui Gilbert de la Porée și Guillaume d'Auxerre. Și respinge din nou, foarte explicit de data aceasta, orice idee de proporționalitate, chiar dacă se sprijină pe un citat din Grigore cel Mare.

6. Rugăciunile, slujbele și pomenile folosesc celor care se află în Purgatoriu și cărora le sunt special destinate, deoarece Augustin a spus că rugăciunile, slujbele și pomenile se adresează celor care nu sunt nici foarte buni nici foarte răi. Înmulțirea rugăciunilor, a slujbelor și a pomenilor poate anihila pedeapsa din Purgatoriu.

7. Aceste rugăciuni, slujbe și pomeni nu sunt necesare pentru copiii morți nebotezați, care nu se află în stare de grație, deoarece ele nu pot schimba starea defuncților.

8. Nu sunt necesare nici pentru cei preafericiți de vreme ce rugăciunile, slujbele și pomenile sunt un ajutor care nu se potrivește cu cel căruia nu-i lipsește nimic.

9. Rugăciunile, slujbele și pomenile sunt folositoare numai dacă există legătura de iubire *(charitas)* între „cei vii și cei morți". Faptele cele mai folositoare sunt *pomana*, ca principal efect al iubirii, *rugăciunea*, cea mai bună potrivit intenției, și *slujba* în biserică, deoarece Euharistia este izvorul iubirii și este singura sfântă taină a cărei eficacitate poate fi comunicată. Slujbele cele mai folositoare sunt cele care conțin rugăciuni speciale pentru cei morți, însă intensitatea cucernicie celui ce o face sau care cere să fie făcută este esențială. Postul este și el folositor, dar în mai mică măsură, deoarece el este exterior. Tot astfel, arderea lumânărilor și a uleiului, propovăduită de sfântul Ioan Damaschinul.

10. Da, indulgența se aplică morților deoarece „nu este nici un motiv ca Biserica să poată transfera meritele comune, sursă a indulgențelor, celor vii și nu celor morți". În privința aceasta, Toma nu este destul de vigilent. Este în prea mare măsură „om al Bisericii".

11. Toma este încă și mai liberal decât Augustin de la care se reclamă în ceea ce privește utilitatea ceremoniilor funebre. Augustin spunea că „tot ce se face pentru corpul defuncților nu le slujește în nici un fel pentru viața veșnică, nefiind decât o datorie omenească"[64]. Pentru Toma, ceremonia înmormântării poate folosi indirect morților, deoarece este un prilej de fapte bune spre folosul Bisericii și al celor săraci, și îndemn la rugăciune pentru folosul celui mort. Mai mult chiar, îngropând un defunct într-un sanctuar, sau într-un loc sfânt, dacă lucrul acesta nu este făcut doar din zădărnicie, poate să-i atragă mortului ajutorul sfântului în apropierea căruia a fost îngropat. În privința aceasta, Toma este omul vremii sale și al ordinului din care face parte. Dominicanii (și franciscanii) primesc și chiar atrag mormântul laicilor (mai ales al celor puternici și al celor bogați) în bisericile și cimitirele lor și laicii caută din ce în ce mai mult favoarea de a beneficia de mormânt în bisericile rezervate până atunci clericilor și călugărilor. Însă cel mai interesant în acest articol este poate faptul

că sfântul Toma, sprijinindu-se pe un verset din sfântul Pavel (Efeseni, v. 29): „Căci nimeni nu și-a urât vreodată trupul lui", declară că „trupul, făcând parte din natura omului, este firesc ca omul să-l îndrăgească". Suntem departe, aici, de disprețul monastic tradițional față de trup „acest dezgustător înveliș al sufletului"[65].

12. În pofida comuniunii sfinților, Toma socotește că rugăciunile, slujbele și pomenile folosesc în primul rând celor cărora le sunt destinate, nu altora, deoarece pentru el contează în primul rând intenția celui viu care le săvârșește, cel mort nemaiputându-se face vrednic de ele. Nu se lasă convins de argumentul potrivit căruia cei bogați pot fi ajutați mai mult prin acest sistem individual, în Purgatoriu, decât cei săraci. Ispășirea pedepsei, răspunde el, nu înseamnă aproape nimic pe lângă stăpânirea împărăției cerurilor, iar acolo cei săraci au întâietate.

13. „Cel ce se roagă nu poate, cu o aceeași rugăciune, să-i ajute la fel de bine pe mai mulți ca pe unul singur." Toma înclină aici, în mod hotărât, către individ, dacă nu către individualism.

14. „Se poate crede că, datorită milosteniei divine, prisosul de rugăciuni, slujbe și pomeni cu anumită destinație, prisosind celor cărora le sunt destinate, este dat altor defuncți pentru care nimeni nu face asemenea fapte bune, dar care au nevoie de ajutor".

De-a lungul acestor chestiuni, Toma s-a arătat tot timpul interesat de problema datoriilor, de transferul de bunuri. Folosește un vocabular împrumutat de la terminologia juridico-economică. Toma refuză contabilitatea lumii celeilalte, dar nu înlătură anumite tranzacții care amintesc mai curând mediul micilor nobili îndatorați decât pe acela al negustorilor. Este nevoie să spunem că gândirea lui rămâne întotdeauna, în esență, religioasă? Este preocupat mai departe mai mult de stări decât de lucruri, de condiții decât de locuri, de a fi decât de a avea.

Rămâne să completăm sau să nuanțăm expunerea din *Supliment* cu ajutorul a două pasaje din operele autentice ale sfântului Toma, care permit și înțelegerea evoluției gândirii sale despre un anumit aspect, pornind de la *Scriptum* asupra *Sentențelor* lui Petrus Lombardus.

În partea – care este cea mai importantă – din *Summa teologică* scrisă de Toma însuși, semnalez două pasaje unde este vorba despre Purgatoriu.

În articolul VIII din chestiunea LXXXIX din partea întâi a *Summei*, Toma vorbește despre apariția morților, despre strigoi. Subliniază că aparițiile acestea trebuie puse în rândul minunilor lui Dumnezeu, care îngăduie ca ele să se facă fie cu ajutorul îngerilor celor buni fie cu ajutorul demonilor. Toma compară aparițiile acestea cu cele ce se produc în vis și subliniază că, și în unele și în celelalte, ele se pot petrece fără știrea morților, care sunt totuși conținutul lor. De fapt, Toma nu evocă Purgatoriul – deși vorbește despre slujbele, rugăciunile și pomenile pentru cei morți – și, în mod ciudat, nu pomenește de cazul special al acelor strigoi care în mod vădit sunt conștienți de soarta lor și de situația lor de strigoi, de vreme ce vin și se roagă fierbinte de cei vii să le facă rugăciuni, slujbe și pomeni. Se simte din nou neliniștea lui Toma pricinuită de acești vagabonzi de pe lumea cealaltă, al căror număr caută să-l restrângă cât se poate de mult, limitându-le totodată și independența. Depind întru totul de Dumnezeu și nu pot căpăta îngăduința de a ieși din locuința sau din temnița lor decât „printr-o dezlegare specială din partea lui Dumnezeu" *(per specialem Dei dispentationem)*. La drept vorbind, pentru cercetarea noastră, lucrul cel mai interesant este că Toma, aici, repune teoriile sale despre sufletul desprins (de trup) în cadrul unei reflecțiuni despre locuri și distanțe *(distantia localis*, articolul VII din chestiunea LXXXIX). Depărtarea este o piedică pentru cunoaștere? Demonii sunt ajutați de rapiditatea și sprinteneala cu

care se mișcă *(celeritas motus, agilitas motus)*? Distanță spațială, deosebit de importantă pentru lumina divină, dar și distanță temporală, deoarece sufletele desprinse (de trup) pot oare cunoaște viitorul? Așadar, Toma, chiar dacă este reticent față de o spațializare „vulgară" a situațiilor de pe lumea cealaltă, este conștient de importanța unei gândiri abstracte despre loc și timp, legate unul de celălalt, dar după sisteme diferite: deoarece distanța spațială și distanța temporală nu au aceeași „rațiune"[66].

La articolul XI din chestiunea VII din *De Malo (Despre Rău*, 1266-1267), Toma s-a întrebat din nou dacă păcatele mărunte sunt iertate în Purgatoriu. Răspunsul său este bineînțeles afirmativ, dar scopul lui este să demonstreze că între păcatul de moarte și păcatul mărunt nu este o diferență de gravitate ci o diferență de natură. Pe de altă parte, el revine asupra problemei greșelii și a pedepsei. În *Scriptum*, în legătură cu cartea a IV-a a *Sentențelor*, socotise, ca și Lombardus, că „pe lumea cealaltă, păcatul mărunt este spălat, ca greșeală, prin focul din purgatoriu, celui ce moare în stare de grație, deoarece această pedeapsă, fiind oarecum voluntară, are virtutea de a ispăși orice greșeală compatibilă cu grația sanctificantă". Însă în *De malo*, „păcatul mărunt nu mai există în Purgatoriu ca greșeală: de îndată ce sufletul s-a desprins de trup, un act de iubire desăvârșită îi șterge greșeala, din care nu mai rămâne decât pedeapsa de ispășit, sufletul aflându-se într-o stare în care nu este cu putință să capete o micșorare sau o iertare a acestei pedepse[67]."

Pe Toma îl interesează întotdeauna păcatul, condiția sufletului, nu contingențele unui loc tranzitoriu despre care, în cele din urmă, se mulțumește să afirme că există, deoarece este în Credința și autoritatea Bisericii și este conform cu demonstrațiile raționale ale legăturilor dintre Dumnezeu și om.

REFUZUL PURGATORIULUI

1. Ereticii

Opunându-se scolasticii, care aprobă Purgatoriul, ereticii și grecii îl refuză.

Opoziția ereticilor se manifestă atât pe plan teoretic cât și pe plan practic, așa cum se va vedea mai departe. Ea își are rădăcinile într-o veche și neînduplecată respingere care, așa cum am văzut, a contribuit, la sfârșitul secolului al XII-lea, să-i facă pe ortodocși să formuleze mai limpede existența Purgatoriului. Refuzate de ereticii din Arras, în 1025, rugăciunile, slujbele și pomenile pentru morți vor fi refuzate, în 1143-1144, și de cei din Köln, împotriva cărora starețul Eberwin din Steinfeld îl cheamă în ajutor pe sfântul Bernard: „Nu admit că există un foc purgator după moarte, ci spun că sufletele se duc numaidecât în odihna sau în osânda veșnică atunci când părăsesc pământul, potrivit cuvintelor lui Solomon: «oriîncotro ar cădea copacul, fie spre miazăzi fie spre miazănoapte, în locul unde cade, acolo rămâne» (*Eclesiastul* 11, 3)[68]."

Probabil că, pe vremea când, așa cum am văzut, Bernard din Fontcaude arată, vorbind împotriva valdenzilor, noua structură a lumii celeilalte, o *Summă împotriva ereticilor*, greșit atribuită lui Prevostin din Cremona, dar care, așa cum spun editorii ei, trebuie să dateze de la sfârșitul secolului al XII-lea, menționează ostilitatea ereticilor numiți *pasagini* față de rugăciunile pentru morți și, cu acest prilej, vorbește și despre Purgatoriu. Întrucît, în acest text, Purgatoriul există, dar defuncții sunt încă împărțiți în patru categorii, și nu în trei, ultimii ani din secolul al XII-lea par o datare pertinentă[69].

La refuzul pasaginilor, *Summa* dă „soluția" următoare, care este foarte aproape de ideile lui Augustin:

Ne rugăm pentru cei vii, oricât de răi ar fi ei, căci nu știm dacă vor fi osândiți sau aleși. Însă ne rugăm mai ales pentru frații noștri și pentru morți; nu pentru cei foarte buni, căci ei nu au nevoie de așa ceva, nici pentru cei foarte răi, căci aceasta nu le mai slujește la nimic, ci pentru cei potrivit de buni, care sunt în Purgatoriu, nu ca să se facă mai buni, ci ca să scape mai repede, și pentru cei potrivit de răi, nu ca să fie mântuiți, ci ca să fie pedepsiți mai puțin[70].

Cronica lui Ralph, starețul mănăstirii cisterciene din Coggeshall (în Anglia) între 1207 și 1218, evocând o întâmplare din tinerețea lui Gervasius din Tilbury, pomenește de ideile ereticilor cărora li se spunea publicani[71], răspândiți în mai multe regiuni din Franța, mai ales la Reims, unde sunt amestecați într-o întâmplare de vrăjitorie, între 1176-1180: „Susțin că pruncii nu trebuie botezați înainte de a fi ajuns la vârsta înțelegerii; adaugă că *nu trebuie să se facă rugăciuni pentru morți*, nici să se ceară ajutorul sfinților. Condamnă căsătoria, predică virginitatea ca să-și ascundă desfrâul. Nu mănâncă lapte și nici un aliment care vine de la el, precum și orice hrană produsă prin coit. *Nu cred în focul purgator după moarte, dar socotesc că, de îndată ce sufletul este eliberat, se duce numaidecît la odihnă sau la osîndă*[72]."

În secolul al XIII-lea, aproape toate tratatele despre erezie și eretici socotesc respingerea Purgatoriului ca una din greșelile celor mai multe din aceste secte (adesea prost deosebite de către autorii „ortodocși"), în special valdenzii. Într-un tratat pentru predicatori – despre care voi mai vorbi –, redactat de dominicanul Étienne de Bourbon în anii dinaintea morții sale (1261), se spune despre valdenzii din regiunea Valence (Dauphiné), pe la 1235: „Ei spun că nu există pedeapsă purgatoare în afară de cea de pe lumea aceasta. Pentru morți, nici slujbele Bisericii nici altceva din cele ce se pot face pentru ei nu le sunt de folos[73]." Anselm din Alexandria (Italia de nord), inchizitor dominican, a redactat, între

1266 și 1270, un tratat în care se silește să-i deosebească pe valdenzi de catari, iar printre valdenzi, pe cei din Lombardia și pe cei de peste munți (Sărmanii din Lyon). Printre credințele împărtășite de ambele grupuri de valdenzi, el pune negarea Purgatoriului: „Ca și cei de peste munți, lombarzii nu cred în Purgatoriu, în jurământ, în dreptul justiției... Și, atât pentru unii cât și pentru ceilalți, Purgatoriul nu există. Nu se câștigă nimic mergând la mormintele sfinților, închinându-ne la sfânta cruce, ridicând biserici, spunând rugăciuni, făcând slujbe sau dând de pomană pentru cei morți[74]".

Același lucru în vestitul *Manual al Inchizitorului*, scris de dominicanul Bernard Gui, rod al unei lungi experiențe, consemnată pe la sfârșitul vieții sale, adică la începutul secolului al XIV-lea: „Valdenzii neagă că ar exista un Purgatoriu pentru suflete după această viață, și, prin urmare, afirmă că rugăciunile, pomenile, slujbele și alte fapte cucernice ale credincioșilor spre binele celor morți nu slujesc la nimic." Și adaugă: „(Valdenzii) spun și îi învață pe adepții lor că adevărata penitență și Purgatoriul pentru păcate nu pot avea loc decât în lumea aceasta, nu în cealaltă... Tot astfel, ei cred că sufletele, când se desprind de trup, se duc direct în Paradis, dacă trebuie să fie mântuite, sau direct în Infern, dacă trebuie să fie osândite, și nu există alt loc (locuință) după viața aceasta în afară de Cer sau de Infern. Spun de asemenea că rugăciunile pentru morți nu le ajută acestora în nici un fel, de vreme ce cei ce se află în Paradis nu au nevoie de ele, iar pentru cei ce se află în Infern nu există odihnă[75]."

Atitudinea catarilor față de Purgatoriu pare să fi fost mai complexă. Voi reveni asupra acestui lucru. Documentele privitoare la credințele concrete, mai ales la Montaillou, ne prezintă o poziție destul de confuză și de nuanțată. Textele teoretice examinate aici insistă, în general, asupra unei atitudini negative în ceea ce privește Purgatoriul. În 1250, în *Summa asupra catarilor și a sărmanilor din Lyon* (*Summa de Catharis et pauperibus*

de Lunduno), Rainerius Sacconi, un eretic convertit de către Petrus din Verona, devenit dominican și episcop ca și acesta, scăpat din atentatul care l-a costat viața pe Petrus (devenit numaidecît pentru Biserică sfântul Petru Martirul) scrie: „A doua lor greșeală este aceea de a socoti că Dumnezeu nu dă nici o pedeapsă purgatoare, deoarece ei nu recunosc Purgatoriul, nici vreo pedeapsă temporară, deoarece ea este dată de diavol în viața aceasta[76]."

Despre catari, zișI italieni, botezați albanieni sau albanezi (termen transformat adesea în albigenzi), o mică summă anonimă, scrisă probabil de un franciscan între 1250 și 1260, spune că nu numai că nu cred în Purgatoriu, dar nici în Infern, deoarece acesta n-a fost creat de Dumnezeu, care, cum spune Facerea, a creat lumea, ci de Lucifer. În această perspectivă, „ei spun că nu există foc purgator nici Purgatoriu[77]."

2. Grecii

Dacă, la nivelul pastoralei și al polemicii, Biserica, așa cum s-a văzut, a adoptat și precizat credința într-un loc de spălare a păcatelor după moarte, Purgatoriul, datorită luptei dusă de ea, la sfârșitul secolului al XII-lea, împotriva ereticilor ce nesocoteau răscumpărarea după moarte, primele formulări dogmatice ale Bisericii latine despre Purgatoriu au fost determinate de discuțiile de ordin teologic și de negocierile între membrii ierarhiilor ecleziastice latină și greacă, în secolul al XIII-lea. Teoria a încununat la vârf practica de la bază, Purgatoriul s-a născut din aspirații, dar și din lupte.

De la ruptura din 1054, sfârșitul procesului de adâncire a despărțirii dintre creștinismul latin și creștinismul grec, început cel mai târziu în secolul al IV-lea[78], discuțiile și tratativele în vederea unificării celor două Biserici n-au lipsit. Chestiunea lumii celeilalte nu jucase nici un rol în aceste discuții. Biserica greacă, care fusese

totuși la originea elaborării doctrinale ce avea să ducă la Purgatoriu, nu dezvoltase acești germeni. Se mărginea cu o vagă credință în posibilitatea unei răscumpărări după moarte și într-o practică, prea puțin deosebită de cea latină, a rugăciunilor și a slujbelor pentru morți. Dar, întrucât credința latină în nașterea unui al treilea loc pe lumea cealaltă și în remanierea profundă a geografiei lumii celeilalte se dezvoltă tot mai mult, problema Purgatoriului apare în primul plan al discuțiilor și al disensiunilor. Cea dintâi fază a dezbaterii s-a referit, în esență, la problema focului din Purgatoriu.

Ca să rămânem la secolul al XIII-lea, trebuie mai întîi să amintim că, în prima lui jumătate, tratativele, în afară de dificultățile religioase propriu-zis, se lovesc în primul rând de un obstacol politic. Papalitatea susține imperiul latin întemeiat la Constantinopol de către a patra cruciadă, în 1204, pe când grecii nu-l recunosc decât pe împăratul bizantin retras la Niceea.

În vreme ce se petrec toate acestea, apare problema Purgatoriului. Cum spune, glumind, dar pe drept cuvânt, părintele Daniel Stieron: „Focul! Vai, da, există și focul Purgatoriului, care, peste un an, avea să înfierbânte spiritele. Din Apulia, unde scânteia a țâșnit în noiembrie 1235, văpaia va ajunge până la tronul patriarhal, dacă este adevărat că Germain II, interpelat în noua dezbatere, a scris un act pe această temă, un subiect atât de arzător, care va lăsa urme greu de șters[79]..."

De fapt, prima urmă importantă a dezbaterii dintre greci și latini privitoare la Purgatoriu este cu foarte puțin anterioară. Este vorba despre relatarea unei controverse în care, la sfârșitul anului 1231, în mănăstirea grecească din Casole, aproape de Otranto, Ghiorghi Bardanes, mitropolit de Corfu, se înfruntă cu unul din trimișii papei, franciscanul Barthélemy. Relatarea, probabil incompletă, este făcută de prelatul grec. El declară, mai întâi, că frații Minoriți „propovăduiesc doctrina cea greșită cum că ar exista un foc purificator (πῦρ καθαρτήριον) unde sunt aduși cei ce mor după ce s-au spovedit, dar care nu au

avut timp să facă penitență pentru păcatele săvârșite, și sunt spălați de păcate înainte de Judecata de Apoi, dobândind, înainte de aceasta, eliberarea de pedeapsă"[80]. Autoritatea invocată de franciscani este cea a „sfântului Grigore Dialogul", adică Grigore cel Mare, botezat astfel de către greci pentru a-l deosebi de numeroșii alți Grigore.

Se pare că discuția s-ar fi desfășurat în felul următor:

> Chestiunea pusă de latin, care se numea Barthélemy, era cam aceasta:
>
> „Vreau să aflu de la voi, grecilor, unde se duc sufletele celor care au murit fără să facă penitență și care nu au avut timp să împlinească epitimiile[81] poruncite de duhovnicii lor."
>
> Noi, grecii, răspundem:
>
> „Sufletele morților nu se duc, de aici, în Infernul cel veșnic, deoarece cel ce trebuie să judece tot universul n-a sosit încă, însoțit de alaiul lui, pentru a deosebi pe cei drepți de cei păcătoși, ci se duc în niște locuri întunecoase care arată câte ceva din caznele la care acești păcătoși trebuie supuși. Căci, după cum pentru cei drepți au fost pregătite mai multe lăcașuri în casa Tatălui, potrivit cuvântului Mântuitorului[82], tot astfel există și diferite pedepse pentru păcătoși."
>
> Latinul:
>
> „Noi nu avem această credință, însă noi credem că există un anumit foc «purgator»; adică[83] foc ce purifică, și că, prin acest foc, cei ce trec din lumea aceasta fără a se căi, ca hoții, preacurvarii, ucigașii și toți cei care săvârșesc păcate mărunte, suferă în acest foc (purificator) un timp oarecare și se spală de petele păcatelor lor, și apoi scapă de pedeapsă."
>
> „Dar, minunatul meu prieten, am spus eu, cel ce crede în asemenea lucruri și îi învață și pe alții mi se pare a fi un desăvârșit partizan al lui Origene. Într-adevăr, Origene și cei ce-l urmează au preconizat doctrina despre sfârșitul Infernului, și chiar și demonii,

după câțiva ani, vor obține iertarea și vor scăpa de pedeapsa veșnică. Apoi, nu ai decât să faci apel la înțelepciunea ta gândindu-te la cuvintele Evangheliei date de Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu spune că aceștia: cei drepți, vor învia pentru viață, pe când păcătoșii vor învia pentru judecată[84]". Și apoi: „Depărtați-vă de mine, mergeți către focul exterior și veșnic, pregătit pentru diavol și pentru îngerii săi[85]!" Și în altă parte: „acolo va fi plânsul și scrâșnirea dinților[86]", și acolo „viermele lor nu moare și focul nu se stinge[87]."

De vreme ce Dumnezeu îndreaptă atâtea amenințări, și atât de grele, împotriva celor ce pleacă din viața aceasta cu fapte rele și cu păcate ce n-au fost spălate (prin penitență), cine se va încumeta să spună că există un foc purificator și un sfârșit al pedepsei înainte de judecata Judecătorului? Dar dacă ar fi posibil, în vreun fel oarecare, ca cei ce pleacă din această lume, vinovați de orice păcat ar fi, să fie smulși înainte (de Judecata de Apoi) caznelor, ce l-ar fi putut împiedica pe prea-credinciosul și iubitul de Dumnezeu Avraam să-l scoată din focul ce nu se stinge pe bogătașul cel fără de milă, când acesta se cerea, în cuvinte în stare să înduioșeze adânc, doar o picătură de apă de pe vârful degetului, ca să se răcorească, dar el a auzit: „Fiule, în viața ta, tu ți-ai luat lucrurile bune, și Lazăr și-a luat pe cele rele; acum, aici, el este mângâiat, iar tu ești chinuit"[88]. Și arăta că, între el și Lazăr cel sărac, există o prăpastie de netrecut.

Dar cum fratele minorit asculta toate acestea fără să se lase convins și își astupa urechile, i-am arătat textele sfinților părinți, inspirate de Dumnezeu, privitoare la sfânta Scriptură, ca, în fața autorității celui mai înalt stăpân, să renunțe la împotrivire.

Autoritățile scripturare nu l-au clintit pe franciscan și fiecare a rămas pe pozițiile lui.

PRIMA DEFINIȚIE PONTIFICALĂ A PURGATORIULUI (1254)

În ultimii ani ai pontificatului lui Inocențiu al IV-lea, atmosfera discuțiilor dintre greci și latini s-a modificat și s-a putut crede că se îndreptau către o înțelegere când, în 1254, papa a murit. Cu câteva săptămâni înainte de a muri, la 6 martie 1254, pontiful trimisese legatului său pe lângă greci, în Cipru, cardinalul Eude de Châteauroux, o scrisoare oficială *(sub catholicae)*, care marchează una din datele importante ale istoriei Purgatoriului. Papa, socotind că există suficient de multe puncte comune între greci și latini, și lăsând la o parte chestiunea spinoasă a momentului trecerii prin focul purgator, înainte sau după învierea morților, cere, într-un fel care, la drept vorbind, este destul de autoritar, ca grecii să subscrie la o definire a *Purgatoriului:*

> De vreme ce Adevărul afirmă, în Evanghelie, că, dacă cineva îl hulește pe Sfântul-Duh, păcatul nu-i va fi iertat nici pe lumea aceasta nici pe cealaltă: prin care ne este dat a înțelege că unele greșeli sunt iertate în lumea aceasta, iar altele în cealaltă lume; de vreme ce și Apostolul declară că lucrarea fiecăruia, oricare ar fi ea, va fi încercată prin foc și că, dacă arde, lucrătorul va suferi pierderea ei, însă el însuși va fi mântuit, ca prin foc; de vreme ce grecii, ei înșiși, se spune, cred într-adevăr și fără șovăială că sufletele celor care nor primind penitența fără să fi avut timp s-o împlinească, sau care mor fără păcate de moarte, dar care sunt vinovați de (păcate) mărunte sau neînsemnate, sunt spălați după moarte și pot fi ajutați de rugăciunile și slujbele Bisericii, noi ținând seamă că grecii susțin că nu află la învățații lor nici un cuvânt propriu și nume pentru a desemna locul acestei spălări de păcate, și că, pe de altă parte, potrivit tradiției și autorității sfinților Părinți, numele acesta este Purgatoriul, vrem ca pe viitor această

expresie să fie folosită și de ei. Căci, în focul acesta temporar, păcatele, desigur nu crimele și păcatele capitale, care n-au fost iertate mai înainte prin penitență, ci păcatele ușoare și neînsemnate sunt spălate; dacă nu au fost iertate în timpul vieții, ele împovărează sufletul după moarte[89].

Această scrisoare este actul de naștere doctrinală a Purgatoriului ca loc.

AL DOILEA CONCILIU DE LA LYON ȘI PURGATORIUL (1274)

Un al doilea pas a fost făcut de cel de al doilea conciliu de la Lyon, în 1274.

Se cuvine poate să evocăm mai întâi unul din numeroasele episoade care au marcat negocierile, amestecate cu polemici, dintre greci și latini, în al treilea sfert al secolului al XIII-lea.

În 1263, Toma de Aquino a fost chemat să-și spună părerea ca expert în polemica împotriva grecilor. Niccolo de Durazzo, episcop de Crotona, „învățat în latină și greacă", scrisese un *Pamflet despre procesiunea Sfântului-Duh și a Sfintei-Treimi împotriva greșelilor săvârșite de greci (Libellus de processione spiritus sancti et de fide trinitatis contre errores Graecorum)*. O copie în limba latină a fost trimisă, în 1262, papei Urban al IV-lea, care a cerut părerea lui Toma de Aquino. *Libellus*, care se ocupa în primul rând de *filioque*, voia să demonstreze că grecii din secolul al XIII-lea nu erau credincioși nici măcar față de sfinții Părinți ai Bisericii grecești, care se pare că propovăduiseră aceleași doctrine ca latinii. De fapt, *Libellus* era o adunătură[90] de falsuri, de falsificări și de false atribuiri. Papalitatea se gândea totuși să facă din el un document de bază pentru negocierile cu grecii. Toma de Aquino a încercat, se pare, „un sentiment

neplăcut" citind *Libellus*. Nu a pus la îndoială autenticitatea textelor citate de *Libellus*, dar a contestat validitatea unora dintre ele și a preferat adesea să facă apel la alte autorități. Influența exercitată de *Libellus* n-a scăzut-o totuși pe aceea a lucrării *Contra errores Graecorum* (împotriva greșelilor grecilor) scrisă de Toma de Aquino în vara lui 1263, la Orvieto, și care, pentru latini, a devenit un arsenal de argumente împotriva grecilor[91]. Esențialul, treizeci și două de capitole, se referă la procesiunea Sfântului-Duh în Trinitate, în timp ce celelalte șapte scurte capitole sunt consacrate, cinci, întâietății papalității de la Roma și, două, consacrării azimei pentru euharistie și Purgatoriului. Toma susține existența Purgatoriului în același fel ca și în *Suplimentul* la *Summa teologică* pe care l-am văzut.

Cu toate acestea, situația politică ce se crease imediat după reluarea Constantinopolului de către greci, în 1261, și a restabilirii Imperiului bizantin în aparența lui integritate, a dus la o încercare de împăcare între latini și greci,încheiată, în1274, cu cel de al doilea conciliu de la Lyon[92].

Unirea latinilor și a grecilor era dorită, din motive politice, de către papa Grigore al X-lea, care vedea în ea una din condițiile prealabile necesare succesului cruciadei pe care voia s-o organizeze, și de către împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul, care voia nu numai să evite un eventual atac al lui Carol de Anjou, ci și să reia, cum bine a arătat Gilbert Dagron, o mare politică tradițională de „legătură organică între Occident și Orient".

Discutată în ambiguitate și fără să meargă la miezul lucrurilor, bazileul forțând mâna ierarhiei grecești, unirea a fost proclamată la 16 ianuarie 1275, după ce patriarhul Iosef I, care se opusese, a fost descăunat. Avea să rămână literă moartă. Însă ea a permis Purgatoriului să se instaleze mai bine în Biserica latină. Formula reținută a fost un compromis care fusese pus la punct de papa Clement al IV-lea, într-o scrisoare trimisă la 4 martie 1276 împăratului Mihail al VIII-lea. A fost reluată de o

scrisoare a lui Grigore al X-lea către Mihail Paleologul, din 24 octombrie 1272, și de profesiunea de credință pe care împăratul a trimis-o ca răspuns, în martie 1274. A devenit o anexă a constituției *Cum sacrosancta* a conciliului, promulgată, cu ușoare modificări de redactare, la 1 noiembrie 1274.

Iată conținutul ei:

> Dar, din pricina unor greșeli, introduse de unii din neștiință și de alții din răutate, ea (Biserica romană) spune și proclamă că cei care cad în păcat după botez nu trebuie să fie rebotezați, ci, printr-o adevărată penitență, să-și capete iertarea păcatelor. Dacă, făcând o adevărată penitență, mor în iubire înainte de a fi ispășit, prin roade vrednice ale penitenței, cele comise sau omise, sufletele lor, așa cum ne-a explicat fratele Ioan, sunt curățate după moarte și prin chinuri *purgatoare* sau *purificatoare* și, pentru ușurarea acestor chinuri, le sunt de folos faptele credincioșilor care sunt în viață, adică slujbele, rugăciunile, pomenile și celelalte fapte cucernice pe care credincioșii au obiceiul să le ofere celorlalți credincioși potrivit regulilor Bisericii. Sufletele celor care, după ce au primit botezul, nu s-au întinat de nici un păcat, ca și cele care, după ce s-au întinat, au fost purificate în timp ce se aflau în trup sau, după ce s-au întinat de păcate, au fost purificate fie în timp ce se aflau în trup fie după ce au fost desprinse de trup, așa cum s-a spus mai înainte, sunt numaidecît primite în cer[93].

Textul este mai puțin avansat decât scrisoarea lui Inocențiu al IV-lea, scrisă cu douăzeci de ani mai înainte. Este vorba de *„poenis purgatoriis seu catharteriis"*, cuvântul grecesc latinizat corespunzând cuvântului latin pe care grecii îl elenizaseră. Însă cuvântul *purgatorium*, purgatoriul, nu apare. Nu este vorba *nici de loc, nici de foc*. Retragerea aceasta să provină oare numai de la ostilitatea grecilor, sau poate și de la reticențele anu-

mitor medii teologice occidentale? Nu este imposibil. Cu atât mai mult cu cât unele documente lasă să se creadă că cel puțin în cancelaria imperială bizantină lumea era gata să accepte cuvântul *purgatoriu*. În profesiunile de credință trimise de Mihail al VIII-lea, în 1277, papilor Ioan al XXI-lea, apoi Nicolae al III-lea, pot fi citite pedepsele *purgatoriului* sau *ale purificatorului* atât în versiunea latină *(poenis purgatorii seu catharterii)* cât și în versiunea greacă (ποινχῖσ πουργατορίου ητοι καθαρτηρίου). La fel și în profesiunea de credință a lui Andronic al II-lea, peste câțiva ani. Se poate de asemenea presupune că la conciliul de la Lyon s-a editat o formulă pierdută care relua termenii din scrisoarea lui Inocențiu al IV-lea, din 1254, și nu din aceea a lui Clement al IV-lea, din 1267[94].

PURGATORIU ȘI MENTALITĂȚI: ORIENT ȘI OCCIDENT

Partea importantă se află în altă parte.

Mai întâi, așa cum bine a văzut A. Michel, „din punct de vedere dogmatic, textul impus grecilor reprezintă doctrina catolică. Este echivalentul unei definiții *ex cathedra*[93]" și prima proclamare a credinței în *procesul purgator*, dacă nu în Purgatoriu, ca dogmă.

Al doilea fapt interesant este acela că, la nivel dogmatic, Biserica nu va mai defini niciodată Purgatoriul ca un loc precis sau ca un foc, în cele două adunări care vor instaura definitiv dogma Purgatoriului în creștinismul roman: conciliul de la Ferrara-Florența, din 1438-1439, înfruntându-i din nou pe greci[96], și conciliul de la Trento, din 1563, de data aceasta împotriva protestanților.

Convingerea mea este că, în ciuda reticențelor teologilor și a prudenței instituției bisericești, succesul

Purgatoriului se datorează spațializării sale și imaginarului pe care l-a ajutat să se dezvolte din plin.

Dar, înainte de a vedea succesul „popular", succesul masiv al Purgatoriului, al locului purgator în secolul al XIII-lea, aș vrea să arăt, într-un document legat de dezbaterea dintre greci și latini, o mărturie care explică atitudinile profunde ale creștinilor din Occident cu prilejul nașterii și răspândirii Purgatoriului. După cel de al doilea conciliu de la Lyon (1274), Mihail al VIII-lea Paleologul s-a străduit să impună clerului bizantin respectarea unificării. Mănăstirile de la Athos erau unul din principalele focare de rezistență. În mai 1276, poliția imperială, în cursul unei „descinderi la Athos", i-a expulzat și dispersat pe călugări și i-a luat prizonieri pe doi dintre ei, Nicefor și Clementie, pe care împăratul, din respect față de latini, i-a trimis, cu o corabie venețiană, la Sfântul Ioan din Acra, unde au fost predați legatului pontifical. Acesta nu este un oarecare. Este un dominican, Toma de Lentini, care îl primise în ordin, cu vreo patruzeci de ani mai înainte, pe Toma de Aquino.

Legatul, care este totodată episcop de Acra și patriarh al Ierusalimului, a avut o discuție deschisă cu cei doi călugări greci și, până la urmă, s-a mulțumit să le fixeze reședința în Cipru[97]. În cursul dezbaterii, apare chestiunea Purgatoriului, căci despre purgatoriu (τὸ πυρκατόριον) este vorba.

> LATINUL: Dar despre purgatoriu ce spuneți?
>
> GRECII: Ce înseamnă Purgatoriul și din ce Sfântă Scriptură ați aflat de el?
>
> LATINUL: Din Pavel, atunci când spune că (oamenii) sunt încercați prin foc: „Dacă lucrarea lui va fi arsă, își va pierde răsplata. Cât despre el, va fi mântuit, dar ca prin foc."
>
> GRECII: Așa este, căci este pedepsit pe vecie.
>
> LATINUL: Iată cum spunem noi. Dacă cineva, după ce a păcătuit, s-a dus să se spovedească, a primit o

penitență pentru greșeala lui și moare înainte de a fi împlinit această penitență, îngerii îi aruncă sufletul în focul purificator, adică în fluviul acela de foc, până ce se va fi împlinit timpul pe care nu-l împlinise din pricina morții sosite pe neașteptate. Noi spunem că, după ce se va fi împlinit timpul rămas, sufletul se duce spălat de păcate în viața cea veșnică. Voi credeți la fel? Este sau nu este adevărat?

GRECII: Aflați că nu numai că noi nu admitem credința aceasta, ci chiar o afurisim, cum au făcut părinții în conciliu. Potrivit vorbelor Domnului. „Vă rătăciți, fără a cunoște nici Scripturile nici puterea lui Dumnezeu".

Într-adevăr, pentru greci, față de sfânta Scriptură, care nu vorbește de Purgatoriu, latinii nu sunt în stare să citeze decât viziuni ale unor suflete scăpate chipurile de caznele de pe lumea cealaltă. „Însă adaugă ei, faptele acestea din visuri sau din văzduhuri, ce sunt povestite, sunt pline de o mulțime de lucruri năstrușnice și nu se știe ce este adevărat." Prin urmare „fă binele cât trăiești, căci după moarte nimic nu mai mișcă, drept care rugăciunile pentru cei ce n-au făcut bine cât au trăit nu sunt primite."

Însă Toma de Lentini reia discuția:

LATINUL: În ce loc se odihnesc acum sufletele celor drepți, dar cele ale păcătoșilor?

GRECII: După cum spune cuvântul Domnului, cei drepți ca Lazăr sunt în sânul lui Avraam, iar păcătoșii ca bogătașul nemilostiv, în focul iadului.

LATINUL: Mulți din credincioșii de rând ai Bisericii noastre cu greu îndură acestea. Restabilirea (apocatastaza), spun ei, n-a sosit încă, și, din acest motiv, sufletele nu simt nici pedeapsa nici odihna. Și dacă așa stau lucrurile .....
.....

Aici, în momentul când trebuie să completeze o informație capitală pentru noi, manuscrisul prezintă o lacună. Prin urmare, interpretarea mea prezintă și ea o parte de ipoteză.

Menționez, mai întâi, faptul că se recurge, în mod paradoxal pentru latin, la noțiunea origenistă de apocatastază, însă esențialul mi se pare că se află nu în doctrină, ci în dispozițiile mentale ale latinilor la care face aluzie Toma de Lentini. Mulți credincioși de rând nu se mai mulțumesc cu opoziția gheenă/sânul lui Avraam, Infern/Paradis din momentul morții indivizilor. Nevoia de Purgatoriu, de o ultimă peripeție între moarte și învierea din morți, de o prelungire a procesului de penitență și de mântuire dincolo de acel hotar închipuit al morții, a devenit o exigență a masei. *Vox populi*... Cel puțin în Apus.

NOTE

1. Printre titlurile de *quodlibeta* semnalate de P. GLORIEUX. *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, 1925, despre Purgatoriu, nu se întâlnește decât un singur *quodlibet*. Este scris de Toma de Aquino și datează din 1269, de Crăciun: „Dacă se poate scăpa cât mai repede de o aceeași pedeapsă în Purgatoriu" *(utrum aequali poena puniendi in purgatorio, unus citius possit liberari quam alius*, quod. II, 14, p. 278).

2. Ultima propoziție, a o sută nouăsprezecea, condamnată în 1277, se referă fără nici o precizare la focul de dincolo: „Sufletul despărțit (de trup) nu are cum suferi de foc" *(quod anima separata nullo modo patitur in igne)*. De altfel, este vorba de ceea ce se predă la facultatea de arte nu la cea de teologie. Cf. R. HISSETTE. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, pp. 311-312.

3. Bibliografia scolasticii din secolul al XIII-lea este enormă. Sintezele au caracter mai curând filosofic decât teologic. Pentru o vedere de ansamblu ne vom adresa așadar clasicilor. E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, ed. a 3-a, Paris, 1947. M. E WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, ed. a 6-a. t. II. Louvain, 1936. F. Van STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, 1966.

Marii scolastici din secolul al XIII-lea au deosebit *filosofia* de *teologie*. Frontiera nu este ușor de stabilit și ea depinde de definiția ce se dă acestor două științe. În general – și este cazul celor mai bune dintre ele · după părerea mea, aceste sinteze nu fac destul de bine distincția între cele două discipline. O schiță rapidă, însă sugestivă a filosofiei medievale a fost dată de F. ALESSIO. „Il pensiero dell'Occidente feudale" in *Filosofie e Società*, t. I, Bologne, 1975. O interpretare originală se găsește în C. TRESMONTANT, La *Métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris, 1964.

4. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. Pigouchet, Paris, 1500, réédition anastatique, Frankfurt, Minerva, 1964, cartea IV, fol. CCCIIIv și CCCVv.

5. Tot sub acest titlu îl găsim în fișierul metodic al excelentei biblioteci de la Universitatea gregoriană din Roma.

6. Despre Guillaume d'Auvergne a se vedea cartea – învechită – a lui Noël VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880, studiul lui J. KRAMP. „Des Wilhelm von Auvergne *Magisterium Divinale*" in *Gregorianum*, 1920, pp. 538-584 și 1921, pp. 42-78, 174-187 și mai ales A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommasso d'Aquino*, 2 vol., Milano, 1930-1934.

7. Alan E. Bernstein a prezentat, în februarie 1979, la *Medieval Association of the Pacific*, o expunere despre *William of Auvergne on punishment after death*, al cărei text a avut bunăvoința de a mi-l comunica. În linii mari, sunt de acord cu interpretarea sa. Cred însă că a exagerat, pe urmele lui Arno Borst, atât influența luptei împotriva catarilor asupra ideilor sale despre Purgatoriu, cât și contradicțiile care ar exista în doctrina sa despre focul purgator. Alan E. Bernstein a făcut un studiu despre „Hell, Purgatory and Community in XIII-th century France".

8. *„De loco vero purgationis animarum, quem purgatorium vocant, an sit proprius, et deputatus purgationi animarum humanarum, seorsum a paradiso terrestri, et inferno, atque habitatione nostra, questionem habet"* (*De universo*, cap. LX) GULIELMUS PARISIENSIS, *Opera Omnia*, Paris, 1674, I, 676. Cele privitoare la locul Purgatoriului se află în capitolele LX-LXI-LXII (pp. 676-679) ale acestei ediții. Cele referitoare la focul purgator, în capitolele LXIII-LXIV-LXV (pp. 680-682).

9. Aspecte pe care eu nu le socotesc secundare.

10. A. PIOLANTI. „Il dogma del Purgatorio" in *Euntes Docete*, 6, 1953, p. 301.

11. Despre viața și lucrările lui Alexander din Hales, a se vedea *Prolegomena* (pp. 7-75) din volumul I al ediției comentariului său: *Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi, 1951.

12. *Desera poenitentia, de poena purgatorii et de relaxationibus (Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, vol.IV, Quaracchi, 1957, pp. 349-365).

13. *De remissione et punitione venialium, de aedificandis aurum, foenum, stipulam de septem modis remissionis peccati* (*Ibid.* pp. 363-375).

14. G. LE BRAS. *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, I, Paris, 1959, p. 146.

15. *„Respondemus: sicut dolor communis Ecclesiae universalis, plangentis peccata fidelium mortuorum et orantis pro ipsis cum genitu, est auditorius in satisfactione: non quod per se plene satisfaciat, sed (quod) cum poena poenitentis iuvet ad satisfactionem, sicut ex ratione suffragii potest haberi. Suffragium ènim est meritum Ecclesiae, poenae alicuius diminutivum"* (Glossa, vol. IV, p. 354)

16. ALEXANDER DE HALES. *Questiones disputatae „antequam esset frater"*. Biblioteca franciscana scholastica medii aevi, 3 vol. .., t. 19-20-21. Quaracchi, 1960. Pasajul citat din chestiunea XLVIII se află la paginile 855-856.

17. *Ibid.*, p. 1069.

18. *Ibid.*, p.1548.

19. Mort în 1274, nu va fi canonizat decât în 1482, și proclamat doctor al Bisericii abia în 1588. Despre Bonaventura se poate consulta J.-C. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 1961 și cele 5 volume *S. Bonaventura 1274-1974*, publicate la Grottaferrata în 1973-1974.

Există un studiu util în latină despre sfântul Bonaventura și Purgatoriu. Th. V. GERSTER A ZEIL, *Purgatorium iuxta doctrinam seraphici doctoris S. Bonaventurae*, Torino, 1932.

20. *Comentariul Sentențelor lui Petrus Lombardus* de Bonaventura a fost editat, în primele patru volume ale monumentalei ediții a franciscanilor, de către Quaracchi, începând cu 1882. Cornentariul cărții a IV-a se află în tomul IV, distincția 20 în fol. 517-538, articolele 2 și 3 din prima parte a distincției 21 în fol.551-556, articolul 2 din distincția

44 în fol. 943-944. O ediție mai ușor de mânuit a fost realizată de frații de Quaracchi. S. *Bonaventura Opera Theologica*, editio minor, t. IV. *Liber IV Sententiarum*, Quaracchi 1949.

21. Despre toate aceste probleme a se vedea A. MICHEL, articolul „Purgatoire" in *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1239-1240.

22. „*Utrum in poena purgatorii sit minor certitudo de gloria quam in via...*" a cărei concluzie este „*in purgatorio est maior certitudo de gloria quam in via, minor quam in patria*" (*Opera*, t. IV, fol. 522-524).

23. *Patria* vine de la sfântul Pavel: Evrei XI, 14: „Cei ce vorbesc în felul acesta arată deslușit că sunt în căutarea unei patrii."

24. A doua chestiune din articolul II din prima parte a distincției XXI.

25. *Ibid.*, fol. 939-942.

26. Partea a doua din distincția XX.

27. Articolul II din prima parte a distincției XXI.

28. Bonaventura a rostit, la conciliul de la Lyon, în 1274, cu câteva zile înainte de a muri, discursul solemn al ședinței de oficializare a unirii între greci și latini.

29. Articolul III din distincția XLIV.

30. Articolul II din distincția XLIV.

31. Cap. II din partea a șaptea.

32. Cap. III din aceeași parte.

33. BONAVENTURE, *Opera*, t. V, fol.282-283. Frații de Quaracchi au scos, între timp, o ediție din *Breviloquium*, mai ușor de mânuit, precum și una din *Comentariul Sentențelor*.

34. *Opera*, t. IX, pp. 606-607.

35. Prima epistolă a lui Pavel către Corinteni III, 10-15, dar și autorități din Vechiul Testament (*Iov*, II, 18, *Proverbe* XIII 12) și pavlichiene (*II Timotei*, IV, 7-8; *Evrei*, IX,15) a căror relație cu Purgatoriul pare foarte îndepărtată.

36. *Ibid.*, p.608.

37. Despre importanța rugăciunii în teologia lui Bonaventura, ceea ce înrădăcinează și mai adânc Purgatoriul în gândirea sa, a se vedea Zelina ZAFARANA, „Pietà e devozione in San Bonaventura", in *S. Bonaventura Francescano* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, XIV, Todi, 1974, pp. 129-157).

38. Despre Albert cel Mare, a se vedea O. LOTTIN, „Ouvrages théologiques de saint Albert le Grand" in *Psychologie et morale aux XII^e*

et XIII^e siècles, vol. VI, Gembloux, 1960, pp. 237-297 și *Albertus magnus Doctor Universalis 1280-1980*, éd. G. Meyer et A. Zimmermann, Mayence, 1980.

39. *De Resurrectione*, éd. W. Kübel in *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXVI, Münster/W, 1958. Chestiunea 6, *De purgatorio*, se află la paginile 315-318, iar chestiunea 9, *De loci poenarum simul*, pp. 320-321.

40. Se poate nota că Albert care, în acest text, folosește în mod obișnuit substantivul *purgatorium*, folosește aici epitetul *purgatorius* (subînțeles *ignis*). Despre aceasta, a de vedea mai departe în legătură cu *Comentariul Sentențelor*.

41. Albert respinge o ultimă obiecție: „Se pot face numeroase distincții printre merite, pentru cei ce trebuie mântuiți, osândiți sau spălați de păcate, trebuie deci să existe mai mult de cinci locuințe". Răspuns: „Trebuie separate distincțiile generale de distincțiile speciale. În interiorul «locuințelor», vor exista «case»." Rafinare a împărțirii logice care, totodată, amintește Evanghelia după Ioan.

42. Această distincție XXI din *Comentariu asupra cărții a IV-a a Sentențelor lui Petrus Lombardus* se găsește în ediția operelor lui Albert cel Mare de Auguste Borgnet. *B. Alberti Magni... Opera omnia*, t. 29, pp. 861-882, Paris, 1894.

43. Pierre MICHAUD-QUANTIN, în marea lui carte *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970, pp. 105 și 119, a notat foarte bine că Albert cel Mare, „studiind acțiunea colectivităților, le împarte pe acestea în *urbanitates* ale societății civile și *congregationes* în cadrul Bisericii". Uzajul cuvântului l-a aflat în discuția teologilor în legătură cu interdicția dată de papa Inocențiu al IV-lea de a excomunica colectivități, o importantă hotărâre a acestui pontif din Genova. Albert a tratat acestă problemă ceva mai înainte în al său *Comentariu al cărții a IV-a a Sentențelor* (distincția 19, articolul VII. *Opera*, t.29, p. 808; textul despre care vorbim este la pagina 876 a aceluiași volum). Pierre Michaud-Quantin notează că „în același context, Bonaventura folosește *congregatio* pentru orice grupare civilă sau religioasă".

44. *Ibid.*, t. 29, pp. 877 și 878.

45. ALBERT MAGNI, *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, t. 30, pp. 603-604.

46. *Ibid.*, t. 30, p. 612.

47. *Compendium theologicae veritatis* a fost publicat de Borgner în tomul 34 din *Opera omnia* a lui Albert cel Mare, Paris, 1895. Despre

Hugues de Strasbourg a se consulta G. BONER, *Über den Dominikaner Theologen Hugo von Strasburg*. 1954.

48. *Compendium...*, IV 22. ALBERTI MAGNI..., *Opera Omnia*, éd. A. Borgnet, vol. 34, p. 147.

49. *Ibid.*, pp. 237-241.

50. Despre Toma de Aquino, a se vedea M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, J.A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino, his Life, Thought and Works*, Oxford, 1974, *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, ed. W.P. Eckert, Mayence, 1974.

51. M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, *Paris*, 1974, p. 267.

52. Pentru *Summa teologică*, am folosit ediția publicată, cu o traducere și note, de editura Revue des Jeunes, de la Desclée et Cie, Purgatoriul se află în opusculul despre *L'Au-Delà*, unde sunt cuprinse chestiunile de la 69 la 74 din supliment, Paris, Tournai, Roma, ed. a 2-a, 1951, cu o traducere de J.D. Folghera, note și appendice de L. Wébert: Cuvântul *purgatorium* umple 6 coloane în *Index Thomisticus, Sectio II, concordantia prima*, éd. R. Busa, vol.18, 1974, pp. 961-962.

53. A se vedea notele lui J. Wébert în opusculul semnalat în nota precedentă, p. 287.

54. *Ibid.*, p. 13.

55. *Ibid.*, p. 17.

56. A se vedea toate paginile deschizătoare de drumuri din cartea lui J. DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV^e - XVIII^e siècles)*, Paris, 1978 (a se vedea Index sv. *revenants*) și H. NEVEUX. „Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250 - vers 1350)" în *Annales E.S.C.*, 1979, pp. 245-263. Jean-Claude Schmitt și Jacques Chiffoleau au făcut cercetări asupra strigoilor medievali.

57. A se vedea J. LE GOFF, „Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval" in *Scolies*, I, 1971, pp. 123-130, reluat în *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 299-306. Albert cel Mare a abordat cu hotărâre problema în tratatul său *De somno et vigilia*.

58. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme theologique*, L'au-delà, pp. 38-46.

59. Ediție destinată să devină ediția standard, dacă nu oficială, a operelor lui Toma de Aquino, numită astfel deoarece a fost începută în

1882 din inițiativa papei Leon al XIII-lea, promotorul neotomismului. Ediția aceasta nu a fost încă terminată.

60. SAINT THOMAS D'AQUIN. *L'au-delà*, pp. 97-128. Chestiunea aceasta reia elemente din distincția XXI din Cartea a IV-a a Sentențelor de Petrus Lombardus, în *Scriptum* de Toma.

61. „*de loco purgatorii non inuenitur aliquid expresse determinatum in scriptura, nec rotiones possunt ad hoc efficaces induci*" (*Ibid.*, p. 105).

62. Comentatorul ediției din *Supliment* consultată de noi, părintele J. Wébert, este totuși scandalizat de cazul făcut de Toma de Aquino de poveștile cu apariții de strigoi: „Ni se pare ciudat, scrie el, ca sfântul Toma să ia în considerație poveștile despre morții care ispășesc în anumite locuri de pe pământ. Ne duce cu gândul la «sufletele chinuite» din povestirile fantastice " (pp. 304-305). În ceea ce mă privește, sunt surprins de această prea puțină familiarizare a comentatorului modern cu literatura medievală despre viziuni și cu mentalitatea comună din secolul al XIII-lea, de care sfântul Toma, oricât de intelectual ar fi el, trebuie să țină seama și cu care, în parte, este de acord.

63. Chestiunea LXXI se află la paginile 163-252 din ediția aceasta, vol. I, (a se vedea nota 48 de la p. 185).

64. *De cura pro mortuis gerenda*, cap. XVIII.

65. Disprețul acesta - întâlnit mai ales în mediile monastice - pentru corp nu i-a împiedicat pe gânditorii creștini din Evul Mediu (inclusiv pe călugări) să fie convinși că mântuirea nu poate fi dobândită decât pentru „trup și suflet", ba chiar cu ajutorul trupului.

66. *Summa thelogiae*, I Pars, q. LXXXIX, art. VII, 2^{e} édition romaine, Roma, 1920, p. 695, „*non est eadem ratio de distantia loci, et de distantia temporis*".

67. A. MICHEL, art. „Purgatoire" din *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1240. Textul din *Scriptum* in *IVum Sententiarum*, dist. XXI, q. 1, a 1, se află la paginile 1045-1052 din ediția lui Marietti, *Questiones disputatae*.

68. Text original printre scrisorile sfântului Bernard (ep. 472) în *Patrologia latina*, t. 182, col. 676-80. *Everwini Steinfeldensis praepositi ad S. Bernardum*, prezentare și traducere în engleză în W.L. WAKEFIELD și A.P. EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, New York - London, 1969, p. 126 și urm. (pasajul despre focul purgator se află la pagina 131).

69. Pasaginii respectau cu strășnicie Vechiul Testament, inclusiv practica circumciziei. Au fost puși printre sectele „iudaizante". Prima mențiune referitoare la ei este din 1184, ultima, din 1291. Se pare că trăiau în Lombardia și că au fost activi cu puțin înainte de anul 1200 și puțin după el. A se vedea R. MANSELLI, „I Passagini" în *Bolletino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, LXXXV, 1963, pp. 189-210. Apar alături de catari, dar deosebiți de ei în acea *Summa contra Haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona*, ed. J. N. Garvin și J. A. Corbett, Notre-Dame (Indiana), 1958 și traducere engleză parțială în WAKEFIELD și EVANS, *Heresies of the High Middle Ages*, p. 173 și urm.

70. *Ibid.*, pp. 210-211.

71. Acest nume, deformare a numelui pavlichienilor orientali, a folosit în Occident pentru a desemna orice fel de eretic.

72. Textul latin original se află în *Radulphi de Coggeshall Chronicon anglicanum*, ed. J. Stefenson, London, 1875, pp. 121-125, traducerea engleză în WAKEFIELD și EVANS, p. 251.

73. Textul latin original a fost editat în extrasele din *Tractatus de diversis meteriis praedicabilibus*, publicat de A. LECOY de la MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirées du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, Paris, 1877, pp. 202-299. Traducerea engleză în WAKEFIELD și EVANS, p. 347.

74. Text latin publicat de A. DONDAINE, „La hiérarchie cathare en Italie, II Le *Tractatus de Hereticis* d'Anselme d'Alexandrie, O.P...." în *Archivum fratrum praedicatorum*, XX, 1950, pp. 310-324. Traducere engleză în WAKEFIELD și EVANS, pp. 371-372.

75. Bernard Gui s-a născut în Limousin în 1261 sau 1262, a intrat în ordinul predicatorilor în 1279, s-a format la Montpellier, a fost activ ca inchizitor mai ales în dioceza Toulouse. La sfârșitul vieții, a ajuns episcop la Lodève. *Manualul Inchizitorului* trebuie să fi fost terminat prin 1323-1324. A fost reeditat cu o traducere în franceză de către G. Mollat în clasicii istoriei Franței din Evul Mediu, VIII/IX, 2 vol., Paris, 1926-1927. Textele citate se află în capitolul II din partea a V-a.

76. *Summa* de Sacconi a fost editată de A. Dondaine în prefața la lucrarea sa *Un Traité néo-manichéen du XIII^e siècle: le* Liber de duobus principiis, *suivi d'un fragment de rituel cathare*, Rome, 1939, pp. 64-78. Traducerea engleză în WAKEFIELD și EVANS, pp. 333-334,

77. Această *Brevis summula contra errores notatos hereticorum* a fost publicată de Célestin Douais în *La Somme des autorités a l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII^e siècle*, Paris, 1896, pp. 125-133. Traducerea engleză în WAKEFIELD și EVANS, pp. 355-356.

78. Pentru o prezentare de ansamblu, a se vedea Y.M.J. CONGAR, „Neuf cents ans après. Notes sur le *Schisme oriental*" în *L'Église et les Églises: neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux offerts à dom Lambert Beaudoin*, I. Chevetogne, 1954. Cf., dintr-o perspectivă mai puțin largă, studiile lui D.M. NICOL adunate în *Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, London, 1972.

79. D. STIERNON, „Le problème de l'union gréco-latine vu de Byzance, de Germain II à Joseph I^er (1232-1273)" în *1274. Année charnière. Mutations et Continuités* (colocviul de la Lyon-Paris, 1974). Paris, C.N.R.S., 1977, p. 147.

80. P. RONCAGLIA, *Georges Bardanès métropolite de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain. Les discussions sur le Purgatoire (15 octobre - 17 novembre 1231)*. Studiu critic cu text inedit, Roma, 1953, p. 57 și urm.

81. Acte de penitență și de mortificare.

82. *Ioan* XIV, 3.

83. Bardanes folosește aici termenul πορνιτόριον, neologism pentru a traduce cuvântul latin.

84. *Ioan* V, 29.

85. *Matei* XXIV, 41.

86. *Matei* XXIV, 51.

87. *Marcu* IX, 43-48.

88. *Luca* XVI, 25

89. Traducere ușor îndreptată luată din articolul „Purgatoire" din *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1248. Du Cange a citat această scrisoare în celebrul său glosar la cuvântul *Purgatorium*. Iată, în latină originală, pasajele importante pentru subiectul nostru: *„Nos, quia locum purgationis hujus modi dicunt (Graeci) non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum illum quidem juxta traditiones et auctoritates sanctorum patrum purgatorium nominantes volumus, quod de caetero apud illos isto nomine appeletur."*

90. A se vedea J.A. WEISHEIP, *Friar Thomas d'Aquino*, pp. 168-170.

91. A se vedea A. DONDAINE, „Nicolas de Crotone et les sources du *Contra errores Graecorum* de saint Thomas" în *Divus Thomas*, 1950, pp. 313-340.

92. A se vedea secțiunea colocviului *1274. Année charnière* (publicată în 1977 de editura C.N.R.S.), consacrată problemei *Byzance et l'Union* (pp. 139-207) cu articolele lui D. Stiernon, citat mai înainte, J. Darrouzès, J. Gouillard și G. Dagron. A se vedea de asemenea B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf den II. Konzil von Lyon*, 1274, Bonn, 1964. Despre atitudinile latine privitoare la lumea cealaltă, așteptăm o carte ce va fi scrisă de Gilbert Dagron*. Îi mulțumesc Evelynei Patlagean pentru faptul de a-mi fi pus la îndemână textul studiului său „Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits", ce va apărea în colocviul *Faire croire* (Școala franceză de la Roma, 1979).

93. După articolul „Purgatoire" din *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1249-1250.

94. A se vedea A. MICHEL, *ibid.*, col. 1249-1250.

95. *Ibid.*, col.1249-1250.

96. A se vedea îndeosebi *De Purgatorio Disputationes in Concilio Florentino Habitae*, ed. L. Petit și G.Hofmann, Roma, 1969.

97. A se vedea J. DARROUZES, „Les documents grecs concernant le concile de Lyon" în *1274. Année charnière*, pp. 175-176. Textul citat extras din *Procès de Nicéphore (1277)* a fost editat de LAURENT și J. DARROUZES, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Archives de l'Orient chrétien, 16, Paris, 1976, pp. 496-501.

---

* După cum ne informează Domnul J. Le Goff, Gilbert Dagron nu a publicat cartea anunțată (*n.t.*).

9

Triumful social: Pastorala și Purgatoriul

Purgatoriul a triumfat în secolul al XIII-lea în teologie și pe plan dogmatic. Existența lui este sigură, el a devenit un adevăr de credință și de Biserică. Sub o formă sau sub alta, într-un sens foarte concret sau mai mult sau mai puțin abstract, Purgatoriul este un loc. Formularea lui se oficializează. El i-a dat sensul ei deplin unei foarte vechi practici creștine: rugăciunile, slujbele și pomenile pentru morți. Însă teologii și ierarhia bisericească îl controlează, limitându-i dezvoltarea în imaginar.

La nivelul la care vreau să mă situez eu acum, cel, în măsura în care poate fi atins de istoric, al receptării Purgatoriului de către mase, de ansamblul credincioșilor, de diferitele categorii socio-profesionale, progresele Purgatoriului sunt încă și mai impresionante.

Când Biserica coboară Purgatoriul din înălțimile raționamentului teologic în învățământul cotidian, în practica pastorală, mobilizând resursele imaginarului, succesul pare foarte mare. La sfârșitul secolului al XIII-lea, Purgatoriul este pretutindeni, în predică, testamente (timid), literatura în limba vulgară. Jubileul din 1300 va însemna triumful lui datorită întâlnirii dintre aspirațiile masei de credincioși și recomandările Bisericii. Opozițiile slăbesc printre intelectuali, și chiar printre eretici. Numai imaginea rămâne refractară la acest triumf: conserva-

torismul iconografiei? Greutăți în reprezentarea unei lumi intermediare, temporare, efemere? Preocupare a Bisericii, dornică să mențină Purgatoriul aproape de Infern, și chiar să-l „infernalizeze", să evite reprezentările mai curând liniștitoare decât înspăimântătoare[1]? Purgatoriul se naște dintr-o perspectivă de localizare, căci trebuie găsit un loc pentru pedepsele ce pot fi iertate, iar rătăcirea sufletelor chinuite nu mai poate fi îndurată. Însă spațiul și timpul sunt întotdeauna legate, chiar dacă legătura aceasta nu este simplă, cum o amintește Toma de Aquino.

TIMPUL NUMĂRAT

Purgatoriul este și un timp, de vreme ce poate fi definit ca un infern „pe timp limitat". Există așadar un timp al Purgatoriului, iar acest timp, care și el se definește la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, face parte dintr-o reconsiderare generală a structurilor la acea epocă.

Până atunci, viața și mentalitățile erau dominate de o ideologie a timpului, pe de o parte, de experiența multiplicității timpului, pe de alta. Biserica răspândea teoria celor șase vârste ale lumii ajunsă la a șasea și ultima vârstă, cea a bătrâneții și a neputinței, și, deși ancora zdravăn universul într-o istoricitate marcată de două mari evenimente din trecut: zidirea lumii urmată de căderea în păcat, Întruparea lui Christos ca origine a mântuirii, ea orienta timpul către un sfârșit: Judecata de Apoi și abolirea timpului în veșnicie. Credea și susținea că acest sfârșit este aproape, convingere ce avea drept urmare, faptul că oamenii nu se îngrijeau decât prea puțin de perioada, foarte scurtă, dintre moartea individuală și reînvierea trupurilor și Judecata de Apoi. Indivizi și grupuri exigente sau contestatare, sau și unii

și alții în același timp, introduceau două variante în această schemă.

Unii cereau o întinerire a lumii, întoarcerea la Biserica primitivă, formă creștină a mitului vârstei de aur, alții, și uneori aceiași, credeau sau sperau că, potrivit Apocalipsei, înainte de sfârșitul lumii, ar veni încercările lui Antecrist, și, înainte de acestea, o lungă perioadă de dreptate, *Millenium*. La începutul secolului al XIII-lea, millenarismul, condamnat de mult timp de către Biserică, își găsește un nou profet, abatele Gioacchino di Fiore, ale cărui idei înflăcărează de-a lungul veacului un mare număr de adepți, în special printre franciscani[2].

Pe de altă parte, viața oamenilor era cadențată de o multiplicitate de timpuri: timpul liturgic, timpul calendaristic anunțat și controlat de Biserică și zilnic desemnat de clopotele edificiilor religioase, timpul muncilor câmpului direct dependent de ritmurile naturale, însă marcate de rituri calendaristice mai mult sau mai puțin creștinizate: ciclul celor douăsprezece zile la începutul anului tradițional, de la Crăciun la Bobotează, timp de Carnaval și de Post, timpul rugăciunilor dinaintea Înălțării și a Sfântului Ioan, epoca secerișului, timpul feudal marcat de strângerea arrnatelor primăvara și de datele la care se plăteau dările, marile adunări de la Rusalii. Timpuri repetitive, dacă nu circulare.

Cu toate acestea, se conturează segmente de timp linear, durată înzestrată cu un sens. Aceste segmente țin de o nouă aplicare a memoriei individuale și colective. Memoria care se exercită asupra amintirilor trecutului, așa cum a arătat-o Bernard Guenée, nu prea poate merge în urmă cu mai mult de o sută de ani[3]. Ea se combină, la nivelul celor puternici, al nobilimii, cu data oferită de ceva scris, de o hartă păstrată mai mult sau mai puțin din întâmplare, și de legendele despre strămoși, ctitorii familiilor, pentru a permite stabilirea genealogiilor[4]. Iar pentru cercetările noastre, ea este în primul rând la originea amintirii morților, atât de vie în special la Cluny, în secolele XI - XII, chiar înainte ca Pur-

gatoriul să fi fost localizat. Întocmirea de registre ale morților numite *Registre de memorie (Libri memoriales)* și instaurarea a doua zi după Sărbătoarea Tuturor Sfinților, la 2 noiembrie, a unei *Pomeniri a tuturor morților*, exprimă această memorie înscrisă în registrele și în liturghia morților ce trebuie mântuiți dincolo de moarte[5].

În secolul al XIII-lea, noile atitudini față de timp sunt caracterizate de combinația dintre timpul escatologic și un timp terestru tot mai pătruns de linearitate și, mai ales, tot mai divizat de jaloane, repere, porțiuni de timp.

Acest timp succesiv, care este totodată și timpul povestirii, este foarte bine perceput în literatura narativă, care cunoaște un avânt neobișnuit după 1150 și, mai ales, 1200: poezia *(lai)* narativă, *fabliau*-ul, romanul, în câteva decenii, devin genuri de succes[6]. Succesul Purgatoriului este contemporan. Mai mult, cele două fenomene sunt legate. Purgatoriul introduce o intrigă în istoria individuală a mântuirii. Și, în special, intriga aceasta se prelungește dincolo de moarte.

În momentul morții, defuncții trebuie să intre într-un timp escatologic, fie că ating numaidecât Eternitatea în Infern sau Paradis, fie că așteaptă, pe toată durata care desparte moartea individuală de Judecata din urmă, într-un loc neutru, dar cenușiu, destul de întunecos, de tipul *sheol*-ului evreiesc, sau, mai curând, în locuințe cum este sânul lui Avraam. Însă teoria locuințelor care, de fapt, se bucurase, până în secolul al XII-lea, de favoarea creștinismului, se transformă atât de mult încât ea nu mai este decât o expresie scolastică. Limbul părinților, al Patriarhilor, a fost definitiv închis, sânul lui Avraam s-a golit. Enoch și Ilie rămân singuri în paradisul terestru. Nu mai rămân decât limbul copiilor și Purgatoriul.

În ciuda câtorva urme de ezitare, provenite în special de la Augustin, Purgatoriul va fi, în secolul al XIII-lea, bine delimitat în frontierele lui temporale. Nu se intră în el decât după moarte. Spălarea de păcate nu începe pe pământ. Dezvoltarea credințelor și a practicilor de

penitență a favorizat fără îndoială nașterea Purgatoriului. Însă concepția „penitențială" despre Purgatoriu a unui Guillaume d'Auvergne de pildă, după el, nu se mai întâlnește cu aceeași forță. Toma de Aquino dă răspunsul teoretic subliniind că nu poate fi vorba de penitență decât în timpul vieții și doar de pedeapsă după moarte. Intrarea în Purgatoriu nu începe deci decât în momentul morții. Așa cum nu mai anticipează în cursul timpului terestru, Purgatoriul nu mai ia din timpul propriu-zis escatologic, din timpul de după înviere. Într-adevăr, „focul" nu va mai curăța *în cursul* Judecății din urmă, ci *înainte.*

Lucrul cel mai important este că, pentru morții individuali, timpul Purgatoriului nu va dura obligatoriu toată perioada ce se întinde între moarte și înviere. Cel mai probabil este ca, în Purgatoriu, sufletul să fie eliberat înainte de Judecată, mai mult sau mai puțin repede, mai mult sau mai puțin devreme după cantitatea și calitatea păcatelor ce rămân de spălat și intensitatea rugăciunilor făcute de cei vii. Iată deci că, pe lumea de dincolo, se instalează un timp variabil, măsurabil și, încă și mai mult, manipulabil. De unde și precizia cu care cei ce narează aparițiile sufletelor din Purgatoriu și chiar și aceste suflete, în discursul lor către cei vii, indică timpul scurs de la moarte, timpul petrecut până atunci în Purgatoriu, uneori previziunile referitoare la durata pedepsei ce mai rămâne de ispășit[7] și, în special, momentul când Purgatoriul este părăsit și sufletul se duce în Paradis, ceea ce permite măsurarea timpului petrecut în Purgatoriu.

Aici încearcă să se instaureze un calcul, o contabilitate a raporturilor dintre cantitatea de păcate săvârșite pe pământ, cantitatea de rugăciuni oferite ca reparație a acestor păcate și timpul petrecut în Purgatoriu. Alexander din Hales a dat, când a vorbit despre proporționalitate, un fel de justificare teoretică la aceste calcule pe care Toma de Aquino s-a silit să le limiteze. Dezvoltarea sistemului indulgențelor va deschide calea tuturor

exceselor acestei contabilități. Oricum, astfel se stabilește legătura dintre timpul terestru și timpul de pe lumea cealaltă, timpul păcatului și timpul ispășirii.

Sistemul Purgatoriului are încă două consecințe capitale.

Cea dintâi este aceea că a conferit o însemnătate nouă perioadei de dinaintea morții. Păcătoșilor li s-a spus, bineînțeles, întotdeauna, să bage de seamă că pot muri pe neașteptate și că trebuie să aibă grijă din timp să nu ajungă în Infern. Dar, pentru a evita o osândă atât de grea, trebuia început de timpuriu și cu râvnă, viața să fie liniștită, să nu se săvârșească păcate prea mari sau, dacă se săvârșesc, să se facă penitență cât mai curând, de preferință un pelerinaj în locuri îndepărtate. Pentru cei ce se pot lesne călugări, clerici seculari, nobili, oamenii ce au puterea, călugăria la o vreme când vine bătrânețea și slăbiciunea este o pază bună. Pe viitor, sistemul Purgatoriului permite definirea în practică a comportamentelor mai nuanțate, dar la fel de hotărâtoare, dacă este vorba de scăpat doar de Purgatoriu. Cel mai bun mijloc rămâne, pentru cei ce n-au dus o viață cucernică, penitența – tot mai mult precedată de spovedanie – dar mai există, *in extremis*, nădejdea de a scăpa de Infern și de a nu ajunge decât în Purgatoriu, dacă păcătosul a început măcar să se căiască. *Căința finală* devine din ce în ce mai mult ultima posibilitate de a beneficia de Purgatoriu. Ultimele clipe capătă deci o intensitate suplimentară deoarece, dacă pentru cei mai mulți dintre muritori este prea târziu, de multă vreme, ca să se ducă direct în Cer, mai este încă timp să se mântuiască prin Purgatoriu. Mi se pare că, spre deosebire de cele spuse de Philippe Ariès în *L'Homme devant la mort*, încă din secolulal XIII-lea, „pe viitor [pentru Philippe Ariès este vorba de secolele XIV-XV] soarta sufletului nemuritor este hotărâtă în momentul morții fizice", iar Purgatoriul este una din cauzele esențiale ale dramatizării momentului morții[8].

Philippe Ariès continuă într-adevăr: „Va fi tot mai puțin loc pentru strigoi și pentru manifestările lor." Este și constatarea mea, dar, încă din secolul al XIII-lea, cu excepția micului număr de suflete din Purgatoriu, a celui și mai mic de aleși sau de osândiți, care, „cu dezlegare specială" de la Dumnezeu, fac scurte apariții în fața celor vii, pentru a le fi de învățătură, fără să mai rătăcească. Dacă se compară *Legenda aurită* a dominicanului Jacopo da Varazze, scrisă pe la 1260, cu cele spuse de locuitorii din Montaillou în fața Inchizitorului peste o jumătate de veac, suntem surprinși de vagabondajul sufletelor în jurul acelor țărani eretici care refuză Purgatoriul și de desăvârșita absență a strigoilor în cartea predicatorului preocupat să răspândească credința în Purgatoriu[9].

Cu toate acestea, Renașterea va vedea întoarcerea strigoilor căci, dacă Purgatoriul continuă la acea epocă să joace rolul de legătură între cei vii și cei morți, îmbogățind chiar această funcție cu noi forme de devoțiune, se pare că el nu mai funcționează bine ca loc unde sunt închise sufletele chinuite. Istorici ai secolului al XVI-lea au pus în evidență reînceperea rătăcirilor și dansurile, în cimitirele terestre, strigoilor scăpați din Purgatoriu[10].

Nu cred așadar că Philippe Ariès are dreptate când spune: „În schimb, credința mult timp rezervată învățaților și teologilor sau poeților, în Purgatoriu, loc de așteptare, va deveni cu adevărat populară, dar nu înainte de mijlocul secolului al XVI-lea". S-a pus chiar întrebarea dacă nu cumva, în unele regiuni, în Toulousain de pildă, voga Purgatoriului nu s-a sfârșit încă din secolul al XVIII-lea[11].

Sistemul Purgatoriului are și o a doua urmare: el implică o definire relativ precisă a legăturilor dintre cei vii și cei morți, eficace în cazul rugăciunilor, slujbelor și pomenilor.

Cui se arată sufletele din Purgatoriu pentru a cere ajutor? Mai întâi familiei lor de sânge, ascendenți sau descendenți. Apoi, soțului/soției, în secolul al XIII-lea cu

deosebire, văduvelor morților din Purgatoriu atribuindu-li-se un rol important. Apoi, familiilor lor artificiale, și, în primul rând, ordinelor monastice cărora le aparțin, dacă sunt călugări, sau de care sunt legați, dacă sunt laici. În sfârșit, defunctul se poate arăta unui superior: este cazul unui călugăr care vine să ceară ajutor unui stareț, dar se întîlnește și cazul unui vasal, al unui familiar, al unui servitor ce se adresează seniorului, stăpânului, ca și cum datoria seniorului de a proteja, stabilită prin contractul feudalo-vasalic, s-ar prelungi dincolo de moarte în decursul acestui timp, altul și totodată suplimentar: timpul Purgatoriului. Treptat, din secolulal XIII-lea până în secolul al XVI-lea, solidaritatea Purgatoriului va fi antrenată în noile forme de sociabilitate a confreriilor. Dar să nu ne lăsăm înșelați, iar Philippe Ariès, chiar dacă a datat prea tardiv acest moment esențial, a înțeles foarte bine că Purgatoriul dă un alt sens hotarului morții. Dacă, pe de o parte, pare să-l facă mai ușor de trecut extinzând pe versantul lumii celeilalte posibilitatea iertării păcatelor, pe de altă parte, el fixează un termen acestei treceri, ca și cum ar fi o pânză temporală, fără cusături, a trecerii de la viață la veșnicie, în slavă sau în osândă. Ca să reluăm un termen al lui Gabriel Le Bras, pentru un număr tot mai mare de defuncți, se deschide un „stagiu" în lumea cealaltă, între viața terestră și răsplata cerească.

Schema temporală a Purgatoriului, așa cum se exprimă ea în apariții și cum se revelă în raporturile dintre cei vii și cei morți, se poate descrie astfel: curând după moarte (câteva zile sau câteva luni, rareori mai mult), un defunct aflat în Purgatoriu se arată unui om viu de care este legat pe pământ, îi vorbește mai mult sau mai puțin pe îndelete despre situația sa, despre lumea cealaltă în general și despre Purgatoriu în special și îl îndeamnă să facă, el însuși sau să pună vreo altă rudă sau persoană apropiată să facă, posturi, rugăciuni, pomeni și mai ales slujbe pentru el. Îi făgăduiește că într-o viitoare apariție îi va spune dacă acestea l-au ajutat sau nu. Această

reapariție se poate face într-unul sau doi timpi. Dacă este o primă apariție, mortul arată în general celui viu cât din pedeapsa sa a fost răscumpărată. Cel mai adesea este o parte nu prea mare, jumătate sau o treime, materializată în aparența exterioară a strigoiului al cărui „corp" (sau „veșmânt") este pe jumătate negru (partea ce rămâne de răscumpărat), sau o treime albă și două treimi negre etc.

Ar putea să mire faptul (și oamenii din secolul al XIII-lea, prea puțin familiarizați cu un Purgatoriu banalizat, au manifestat această mirare) că șederea în Purgatoriu pare, cel mai adesea, foarte scurtă, de ordinul a câteva zile sau câteva luni, deși, într-unul din primele cele mai interesante cazuri, cel al cămătarului din Liège, curățirea de păcate durează paisprezece ani, în două perioade de cîte șapte ani[12]. Adevărul este că, din pricina asprimii *(acerbitas)* pedepselor îndurate, în Purgatoriu timpul pare foarte lung. O săptămână unora li se pare, așa cum vom vedea, cât un an. Această intensitate a timpului Purgatoriului trebuie reținută pentru mai multe motive. Mai întâi, este o soluție, deși destul de grosolană, la problema proporționalității dintre timpul terestru și timpul de dincolo purgator, care trebuie să pună în legătură timpuri inegale și chiar diferite. Apoi, este recurgerea la o noțiune psihologică (sensul subiectiv al duratei), potrivit cu „psihologizarea" crescândă care caracterizează literatura la aceeași epocă. În sfârșit – fără să fie lucrul cel mai puțin surprinzător nici cel mai puțin important – timpul Purgatoriului se inversează față de timpul de dincolo tradițional al folclorului. În contratipul 470, din clasificarea basmelor populare făcută de Aarne-Thompson, acesta este definit astfel[13]: „Ani trăiți ca niște zile: anii petrecuți în lumea cealaltă parcă ar fi zile din pricina uitării" și, și mai mult, deoarece viața acolo este plăcută. Trecerea de la lumea cealaltă celtică, frumoasă, la cealaltă lume, foarte aspră, a Purgatoriului a dus la răsturnarea sentimentului timpului. Evoluție remarcabilă: în acest joc de inversiuni între cultura

savantă și cultura folclorică, în general folclorul este cel ce-și închipuie o lume pe dos. Aici, gândirea savantă, care a împrumutat tema lumii celeilalte de la care se revine la folclor, procedează la o inversiune pe cont propriu. Se vede limpede jocul împrumuturilor reciproce și al demersurilor simetrice ale culturii savante și ale culturii folclorice. Eu văd aici una din dovezile prezenței folclorului în cadrul genezei Purgatoriului[14]. Ne amintim, *Călătoria lui Bran*, de pildă, la sfârșitul căreia, când Bran și însoțitorii lui vor, după întâmplările din insulele misterioase care nu sunt altceva decât lumea de dincolo, să se întoarcă pe pământul de unde au plecat, unul dintre ei, care sare din corabie pe mal, se preface în cenușă „ca și cum ar fi trăit mai multe sute de ani pe pământ". Literatura despre viziuni nu și-a epuizat, în secolul al XIII-lea, farmecul exercitat asupra celor ce o ascultau sau o citeau. Călătoriile pe lumea cealaltă, de acum înainte, fac loc Purgatoriului în mod deschis și spunându-i pe nume.

NOI CĂLĂTORII PE LUMEA CEALALTĂ

În primii ani ai secolului, un cistercian german, Conrad, care a fost călugăr la Clairvaux, devenind apoi stareț la Eberbach, în Taunus, scrie un șir de minuni și de întâmplări care povestesc începuturile ordinului, *Marele Exordiu cistercian sau Povestea începuturilor ordinului cistercian (Exordium Magnum Cisterciense Sive Narratio de Initio Cisterciensis Ordinis)*. Aici pot fi citite câteva povești cu strigoi. Purgatoriul este rar citat deoarece lucrarea vrea să fie istoria unui timp, secolul al XII-lea, când, până pe la 1180, Purgatoriul nu exista încă. Într-o poveste împrumutată din *Cartea minunilor*, scrisă în 1178 de Herbert de Clairvaux, un castelan ce se ținea numai de rele și de jafuri, Baudouin de Guise, în regiunea Reims, care-l venera totuși pe Petrus, stareț la

Igny, murise căindu-se dar fără să fi avut timpul de a face penitență. Chiar în noaptea morții lui, el se arată unui călugăr, invocând ajutorul sfântului Benedict, în timp ce un înger se arată lui Petrus din Igny ca să ceară comunității cisterciene să facă rugăciuni și slujbe pentru mort. După câtva timp, doi îngeri îl aduc în fața altarului bisericii mănăstirii din Igny, în prezența starețului Petrus, pe defunct, în haine negre, dar frumoase și croite dintr-o stofă bună. Starețul înțelege că hainele negre sunt semnul penitenței, dar că această apariție în fața altarului prevestește că mortul va fi mântuit. Întrucât, după aceea, nu s-a mai arătat, lumea a fost convinsă că a fost primit în locurile purgatoare *(in loci purgatoriis)*, făgăduială a mântuirii viitoare.

Vedem că, aici, sistemul nu este încă pus la punct, de vreme ce mortul nu vine să le spună celor vii că a trecut din Purgatoriu în Paradis[15].

Într-o altă povestire, Augustin este cel ce se arată unui sfânt călugăr de la Clairvaux ca să-l călăuzească prin nenumăratele locuri de pedeapsă chiar până la gura gheenei[16].

Într-un alt caz, Conrad își propune să arate cât de înfricoșătoare este încercarea prin focul purgator *(examen ignis purgatorii)* și că trebuie să ne temem de ea: povestește întâmplarea unui călugăr care, înainte de a muri, este dus cu mintea în locurile infernale *(ad loca infernalia)*, unde scurta viziune pe care o are se apropie mult de *Purgatoriul sfântului Patrick* (și de Apocalipsa lui Pavel), apoi într-un loc de răcoare *(ad quemdam refrigerii locum)*. Conrad spune că morții sunt primiți în acest loc după ce au fost spălați de greșelile lor, mai mult sau mai puțin repede, după cantitatea și calitatea păcatelor, și citează predica sfântului Bernard la moartea lui Herbert, stareț la Clairvaux, unde sfântul spusese că păcatele săvârșite pe lumea aceasta ar trebui plătite însutit, până la cel mai mărunt, în locurile purgatoare *(in purgatoriis locis)*[17].

Amintiri dinr-o vreme când Purgatoriul se pregătea să se nască, dar când nu exista încă, aceste viziuni și arătări din *Magnum Exordium Cisterciense* au un parfum arhaic. Purgatoriul, în schimb, este foarte prezent în viziunile povestite ceva mai târziu de doi benedictini englezi, moștenitori ai marii tradiții celtice și anglo-saxone lăsată de Beda. Primul, Roger de Wendover, călugăr de la marea mănăstire de la Saint-Albans, mort în 1236, povestește, în *Florile poveștilor (Flores historiarum)* scrise de el, datate 1206, călătoria lui Thurchill pe lumea cealaltă[18].

Pe când muncea la câmp, acest țăran din satul Tidstude, episcopia Londrei, vede înaintea sa un bărbat care se dă drept sfântul Iulian Ospitalierul și care-i spune că va veni la el noaptea următoare ca să-l ducă la patronul său, sfântul Iacob, pe care-l venerează, și să-i arate, cu îngăduința divină, taine ascunse oamenilor. Când se lasă noaptea, vine într-adevăr să-l trezească și-i scoate sufletul din trup, care rămâne întins pe pat, dar nu neînsuflețit. Călăuza îl duce într-o mare și splendidă bazilică, fără ziduri, în afară de unul, nu prea înalt, spre miazănoapte. Sfântul Iulian și sfântul Domnius, străjerii bazilicii, i-o arată lui Thurchill. Sunt locurile pe care Dumnezeu le rezervă morților, fie că sunt osândiți, fie că sunt sortiți să fie mântuiți prin chinurile din Purgatoriu *(per purgatorii poenas)*. Lângă zid, Thurchill vede niște suflete cu pete negre și albe. Cele cu mai mult alb sunt cele mai aproape de zid și cele mai negre sunt cele mai depărtate. Lângă zid, se deschide gura Infernului și Thurchill îi simte mirosul greu. Această duhoare, îi spune Iulian, este un avertisment, deoarece nu-și prea plătește dările către Biserică. Îi arată apoi, la răsărit de bazilică, un mare foc purgator prin care treceau sufletele înainte de a fi spălate într-un alt purgatoriu, înghețat de astă dată, un iaz foarte rece unde trecerea este rânduită de sfântul Nicolae (pe care l-am întâlnit mai înainte ca sfânt al Purgatoriului). În sfârșit, sufletele trec, mai mult sau mai puțin repede, peste un pod de țăruși și de cuie

ascuțite, înspre muntele Paradisului (muntele bucuriei, *mons gaudii*). Când se întoarce în mijlocul bazilicii, Iulian și Domnius îi arată lui Thurchill cum sunt alese și cântărite sufletele. Sfântul Mihail arhanghelul, sfântul Petru și sfântul Pavel se ocupă de aceasta în numele Domnului. Sfântul Mihail trece sufletele cele albe de tot prin flăcările focului purgator și prin celelalte locuri de pedeapsă, fără ca aceste suflete să fie rănite, și le duce la muntele Paradisului. Cele pătate cu alb și cu negru sunt introduse de sfântul Petru în focul purgator pentru a fi curățate de flăcări. Sufletele negre de tot sunt cântărite de sfântul Pavel și de diavol. Dacă balanța se apleacă înspre sfântul Pavel, acesta duce sufletul să se curețe de păcate în focul purgator, dacă se apleacă înspre diavol, acesta duce sufletul în Infern. Thurchill, însoțit de sfântul Domnius, vizitează apoi pe îndelete Infernul, călăuziți de Satana, în afară de infernul inferior. Apropiindu-se de intrarea pe muntele bucuriei, vede că sfântul Mihail împinge înainte sufletele care așteaptă, mai mult sau mai puțin timp, după numărul de slujbe și rugăciuni pe care prietenii lor și Biserica universală pun să fie făcute pentru eliberarea lor. După aceea, trece prin mulțimea de locuințe de pe muntele paradisiac, călăuzit de sfântul Mihail, și încheie cu o vizită în Paradisul terestru. Sfântul Iulian i se arată din nou ca să-i poruncească să povestească cele văzute. Pe viitor, din momentul sărbătorii Tuturor Sfinților, Thurchill avea să povestească mereu viziunea pe care o avusese. O face, desigur, în limbă vernaculară, dar este de admirat faptul că țăranul acesta, fără învățătură și care, mai înainte, se exprima cu greutate, dă dovadă în povestirile sale de un adevărat dar al vorbirii[19].

Povestirea aceasta, plină de arhaisme, adună, bineînțeles, în trei locuri, Paradis, Infern și Purgatoriu, lumea de dincolo, însă tripartiția geografică, aici, nu este perfectă. Infernul conține, și de astă dată, o parte superioară și una inferioară. Paradisul are o sumedenie de locuințe și muntele lui seamănă cu turnul Babel, Purgatoriul este

alcătuit din trei bucăți legate, de bine de rău, între ele: focul, iazul cu apă înghețată și podul.

PURGATORIUL DIN PREDICI: „EXEMPLA"

Povestirile acestea nu erau destinate decât unui auditor restrâns, cel din mănăstiri: trebuia însă să fie atinse masele.

Cea mai importantă cale de răspândire a Purgatoriului este predica, iar în cadrul predicii, întâmplările pe care predicatorii le introduc în omiliile lor și care, cu ajutorul anecdotei pe placul ascultătorilor, strecoară învățătura. Folosirea unei forme narative scurte este unul din mijloacele principale prin care Biserica își pune apostolatul în concordanță cu gustul timpului, dar fără a părăsi tradiția. În cazul de față, aceste anecdote instructive, *exempla*, refac legătura – în ciuda unor diferențe notabile – cu povestirile lui Grigore cel Mare din *Dialoguri*. Or, noi știm că povestirile acestea constituie un moment esențial pe drumul Purgatoriului. Întîlnirea hotărâtoare, în secolul al XIII-lea, dintre Purgatoriu și *exemplum* este rezultatul strălucit al unui scenariu pe care, cu șase secole și jumătate mai devreme, îl schițase Grigore cel Mare[20].

Predica a avut întotdeauna un loc însemnat în apostolatul Bisericii, însă secolul al XIII-lea este secolul renașterii predicii, în cadrul unui nou tip de cuvântare, mai directă, mai realistă, ai cărei principali promotori vor fi, curând, frații cerșetori[21]. Predica – și incrustațiile ei, *exempla* – este marele mijloc de comunicare în masă din secolul al XIII-lea, mesajul primit de toți credincioșii, chiar dacă unii mai lipsesc de la slujbă și în special de la predica de duminică, preferând să stea prin cârciumi decât să meargă la biserică. Predica înțesată de *exempla* nu este doar un moment așteptat al slujbei, ea se dezvoltă autonom, în biserici sau în piața din fața lor, prefigurare a conferinței sau a mitingului. Alături de

jongleri, al căror public este format în primul rând din nobili, predicatorii la modă devin „idolii" mulțimilor creștine. Ei le arată, ei îi învață ce este Purgatoriul.

UN PRECURSOR: JACQUES DE VITRY

Jacques de Vitry este unul din primii autori de modele de predici umplute cu *exempla*, care însă aveau să fie foarte mult folosite după aceea. Format la Universitatea din Paris în primii ani ai secolului al XIII-lea, preot la Ognies, în nordul Franței, în contact cu mediul beghinelor, femeile acelea retrase în mijlocul orașelor pentru a duce o viață jumătate laică jumătate monahală, predicator celebru într-o arie a lumii creștine, mai ales în Franța, episcop de Acra, în Palestina, și, ca să încheie, cardinal episcop la Tusculum (moare în 1240): este un personaj foarte însemnat[22]. Purgatoriul nu ocupă în culegerile lui de predici prea mult loc, însă vedem în ele că sistemul lumii celeilalte este acreditat și oferă chiar și câteva particularități interesante. Trebuie, într-adevăr, ca, la aceste *exempla*, să adăugăm părțile teoretice din predicile sale, unde sunt exprimate concepțiile autorului.

Există două pasaje deosebit de semnificative. Primul se află într-un model de predică *Către soți (Ad conjugatos)*: „Căința schimbă pedeapsa infernului în pedeapsă a Purgatoriului, spovedania o schimbă în pedeapsă temporală, ispășirea dusă până la capăt o spulberă cu totul. În căință, păcatul moare, în spovedanie el este scos din casă, în ispășire el este îngropat[23]." Expunere remarcabilă, unde Purgatoriul este asociat cu remușcarea și cu procesul penitențial, și care subliniază în Purgatoriu regresia hotărâtoare începută în infern.

Într-un model de predică pentru duminică, Jacques de Vitry evocă ideea unui repaos duminical în Purgatoriu: „Este un fapt cucernic acela de a crede, și mulți sfinți o spun, că de ziua Domnului sufletele morților se

odihnesc sau măcar îndură pedepse mai puțin aspre în Purgatoriu, până luni, când Biserica, îndeobște, le ajută, în marea ei înțelegere, făcând o slujbă pentru defuncți. Iată de ce, pe drept cuvânt, nu se bucură de odihna de duminică cei ce n-au cinstit pe lumea aceasta ziua lui Dumnezeu, refuzând să-și lase treburile lumești, sau, și mai rău, mâncând și bând cu lăcomie și lăsându-se pradă altor pofte trupești, jucând și cântând, sau care nu s-au sfiit să întineze și să necinstească duminicile cu certuri și neînțelegeri, cu vorbe deșarte și nefolositoare, vorbe rele și cutezătoare[24]."

Transpunere a odihnei sabbatice în Infern, într-un răgaz duminical în Purgatoriu, legătură între comportarea de duminică pe lumea aceasta și pedeapsa de duminică pe lumea cealaltă. Hotărât lucru, Biserica a legat Purgatoriul de practica terestră într-un paralelism plin de învățăminte.

N-am semnalat, în modelele de predici lăsate de Jacques de Vitry destinate tuturor condițiilor umane *(sermones vulgares* sau *ad status)*, decât două *exempla* unde Purgatoriul joacă un rol esențial.

Primul, împrumutat poate de la cisterciianul Helinand de Froimont și provenit din legendele ce au luat naștere în jurul lui Carol cel Mare, se adresează „celor care plâng moartea rudelor sau a prietenilor". Se situează așadar în noile forme de sociabilitate dintre vii și morți. Un cavaler din suita lui Carol cel Mare, în timpul unei expediții în Spania împotriva sarazinilor, cere prin testament unei rude să-i vândă, după ce va muri, calul și să dea banii săracilor. Ruda, lipsită de respect, nu vinde calul. După opt zile, mortul i se arată, îl învinovățește că i-a prelungit șederea în Purgatoriu și-i spune că, chiar de a doua zi, își va ispăși greșeala printr-o moarte cumplită. A doua zi, niște corbi negri îl ridică pe nenorocitul acela în văzduh și-i dau apoi drumul să cadă pe o stâncă de care, lovindu-se, își rupe ceafa și moare[25]. Rolul celeor vii față de morții din Purgatoriu este evocat cu destulă subtilitate, fiind ilustrată și distincția dintre păcatul mărunt

și păcatul de moarte. Aici, scopul este de a îndemna la executarea testamentelor, în special când este vorba de clauze reparatoare, de către executorii testamentari. Jocul Purgatoriu/Infern îmbogățește panoplia amenințărilor.

Al doilea *exemplum* evocă foarte vag Purgatoriul. Dar nu este mai puțin important decât primul. Este legat de predicile pentru cruciadă. O femeie își împiedică soțul să se ducă să asculte predica pentru cruciadă, rostită chiar de Jacques de Vitry. Bărbatul izbutește totuși s-o asculte de la o fereastră. Auzind că predicatorul spune că această penitență te scapă de pedepsele purgatoare și de chinurile gheenei, și te ajută să dobândești împărăția cerurilor, ascunzându-se de nevastă, sare pe fereastră și pleacă, înaintea celorlalți, în cruciadă[26]. Cruciadă, indulgență și Purgatoriu, evocare a întreitului sistem de dincolo, și aici este stabilit un model, unde Purgatoriul joacă un rol intermediar din ce în ce mai important.

DOI MARI VULGARIZATORI AI PURGATORIULUI

Marii difuzori ai Purgatoriului, prin predici și *exempla*, trebuie căutați printre călugări și în contact cât mai apropiat cu mediile urbane. Iată doi dintre ei, eminenți ca atâția alții. Se deosebesc mult de Jacques de Vitry și se deosebesc mult și între ei. Sunt doi călugări, însă unul este cistercian, celălalt un frate dominican, au trăit în primele două treimi ale secolului al XIII-lea, însă unul a murit în 1240, celălalt peste douăzeci de ani, în 1261, unul este german și reperul lui geografic este Köln, celălalt este francez și experiența lui se întinde între formația lui universitară la Paris și activitatea de inchizitor pe o arie largă în jurul bisericii Predicatorilor de la Lyon. Cu toate acestea, amândoi scriu cărți întocmite, direct sau indirect, pentru predicatori și amândoi

și-au umplut tratatele cu *exempla*, încât operele lor au putut (greșit) fi socotite ca niște culegeri de *exempla*. Principal este faptul că, și unul și altul acordă o foarte mare însemnătate Purgatoriului, atât în *exempla* cât și în construcția teoretică în care sunt introduse acestea. O dată cu ei, se precizează lumea de dincolo ca structură tripartită. Infern, Purgatoriu, Paradis, într-un relativ echilibru ce avea să culmineze cu *Divina Commedia*.

I. CISTERCIANUL CEZARIE DIN HEISTERBACH

Sub o formă dialogată, ce-l amintește numaidecît pe Grigore cel Mare, cistercianul Cezarie din Heisterbach a scris, între 1219 și 1223, un *Dialog al miracolelor*, într-adevăr o culegere de întâmplări, unde vedem genul tradițional al povestirii cu minuni transformându-se în *exemplum*, poveste instructivă[27]. Însă culegerea aceasta este orientată, iar orientarea este un pelerinaj al creștinului către sfârșitul sfârșitului, către lumea cealaltă. Cele douăsprezece etape ale acestui pelerinaj, cele douăsprezece cărți *(distinctiones)* ce alcătuiesc *Dialogus miraculorum*, sunt conversiunea, căința, spovedania, ispita, demonii, simplitatea, Fecioara Maria, viziunile, euharistia, minunile, muribunzii, răsplata celor morți[28]. Ultimul capitol este bineînțeles cel în care Purgatoriul apare din plin, atât în numeroasele *exempla* și în ceea ce spun ele, cât și în structura operei.

Structura celei de a douăsprezecea și ultima distincție este simplă. Morții primesc o triplă răsplată. Unii ajung în slava Cerului (Paradisul ceresc), alții au parte fie de pedepsele veșnice din Infern, fie de pedepsele temporare din Purgatoriu. Din cincizeci și cinci de *exempla*, douăzeci și cinci sunt consacrate Infernului, șaisprezece Purgatoriului, paisprezece Paradisului. Din această socoteală simplă, se vedea că, deși Cezarie este un spirit

liberal și milostiv și deși infernalizarea Purgatoriului nu a atins intensitatea la care avea să ajungă mai târziu, în același veac, Infernul rămâne locul de unde se trag cele mai multe învățăminte. Înfricoșarea este, dacă nu cea dintâi, cel puțin una din preocupările esențiale[29]. Cu toate acestea, între Infern și Paradis, Purgatoriul și-a cucerit un loc, practic, egal.

Dar, ca să apară, Purgatoriul nu a așteptat ultima distincție din *Dialogus miraculorum*. Andrée Duby a găsit opt „*exempla* din Purgatoriu" printre cele unsprezece din primele cărți din *Dialogus*, dintre care câteva sunt importante pentru doctrina despre Purgatoriu așa cum este văzut acesta de Cezarie[30]. Într-adevăr, dacă Purgatoriul face parte, pe viitor, din ultimul capitol al summelor creștine, cel care tratează despre „sfârșitul sfârșitului", despre *novissima*, el este întâlnit și la orizontul fiecărei etape a vieții spirituale.

Voi prezenta patru *exempla* importante, din primele cărți, înainte de a trata despre grupul de *exempla* referitoare la Purgatoriu din ultima „distincție".

În primul capitol, care tratează despre conversiune, Cezarie din Heisterbach povestește întâmplarea unui student prea puțin înzestrat, care, ca să reușească în studiile sale, acceptă, sfătuit de diavol, să recurgă la magie. Ținând în mână un talisman dat de Satana, studentul strălucește la examene. Dar se îmbolnăvește și, în ceasul morții, se spovedește unui preot care-l îndeamnă să arunce talismanul cât mai departe de el. Moare și sufletul îi este dus într-o vale îngrozitoare, unde niște duhuri cu unghii lungi și ascuțite la mâini se joacă cu el de parcă ar fi o minge. În joaca aceasta, sufletul este rănit rău de tot. Dumnezeu se înduioșează și poruncește diavolilor să nu-l mai chinuiască. Se întoarce în trupul studentului, care trăiește mai departe. Înspăimântat de cele ce văzuse și îndurase, se convertește și se face cistercian. Avea să ajungă stareț la Morimond. Un dialog începe atunci între novice și călugăr, adică Cezarie. Novicele întreabă dacă locul chinurilor era

Infernul sau Purgatoriul. Cezarie răspunde că, dacă valea chinurilor ar ține de Infern, aceasta ar însemna că spovedania lui n-a fost însoțită de căință și adevărul este că studentul s-a învoit să păstreze piatra fermecată, dar a refuzat să se închine diavolului. Totuși, ceea ce-l împiedică pe Cezarie să vorbească explicit de Purgatoriu în legătură cu acest abate de la Morimond, este faptul că, în viziunea lui, nu se văd îngeri, ci demoni. Or, magistrul pe care l-a avut Cezarie în școlile din Köln, Rodulfus, l-a învățat că demonii nu se ating niciodată de un suflet ales, că îngerii cei buni îl duc în Purgatoriu, „dacă este vrednic de Purgatoriu" – expresie ce arată că Purgatoriul făgăduiește Paradisul, speranța – dar al dreptății milostive a lui Dumnezeu[21].

În capitolul despre căință, al doilea, Cezarie povestește întâmplarea unui tânăr călugăr care și-a părăsit mănăstirea, s-a făcut tâlhar de drumul mare și a fost rănit de moarte în timpul asedierii unui castel. Înainte de a muri, se spovedește. Duhovnicul socotește că păcatele sunt atât de grele încât nici nu știe ce penitență să-i recomande. Muribundul sugerează două mii de ani de Purgatoriu, după care trage nădejde să se bucure de îndurarea divină, și, înainte de a-și da duhul, îi cere preotului să ducă o scrisoare unui anumit episcop, în care îi spune acestuia să se roage pentru el. Moare și este dus în Purgatoriu. Episcopul, care tot mai ținea la acest fost călugăr, în ciuda apostaziei, se roagă și pune tot clerul din dioceza lui să se roage pentru mort, timp de un an. După un an, mortul i se arată „palid, descărnat, slab, îmbrăcat în negru". Îi mulțumește totuși episcopului, deoarece anul acela de rugăciuni l-a scutit de o mie de ani de Purgatoriu și declară că încă un an de ajutor îl va scăpa de tot. Episcopul și clerul său fac din nou slujbe. După cel de al doilea an, mortul se arată din nou „în veșmânt alb și cu chipul senin", adică în costum cistercian. Anunță că pleacă în Paradis și-i mulțumește episcopului, deoarece cei doi ani i-au fost socotiți cât două mii de ani. Novicele se minunează de puterea

căinței mortului și de puterea rugăciunilor care l-au scăpat. Cezarie subliniază că remușcarea este mai eficace decât slujbele și rugăciunile, care pot micșora pedeapsa dar nu pot spori slava[32].

Întâmplarea unui tânăr călugăr cistercian de la Heisterbach, Chrétien, pe care o vom întâlni în ultima carte din *Dialogus miraculorum*, este și ea plină de învățăminte despre contabilitatea Purgatoriului văzut de Cezarie. Este vorba de un călugăr foarte cucernic, învăluit încă din timpul vieții de un parfum aromatic asemănător mirosului de sfințenie, dar slab la minte, căruia i se arată Sfânta Fecioară, îngerii, însuși Christos, și care este supus la încercări, ca pierderea darului lacrimilor, pe care-l recapătă sărutând un crucifix. Ultima lui încercare este o boală foarte grea. I se arată sfânta Agata și-l roagă fierbinte să îndure cu smerenie această boală, deoarece șaizeci de zile de suferință îi vor fi socotite ca șaizeci de ani. După șaizeci de zile de la această apariție, de sărbătoarea sfintei Agata, călugărul moare. Putem, spune Cezarie, interpreta cuvintele sfintei Agata în două feluri: fie că cele șaizeci de zile de boală l-au spălat de păcate cât pentru șaizeci de ani de Purgatoriu, fie, mai curând, că felul în care a îndurat suferința în cele șaizeci de zile i-a adus un merit de șaizeci de ani[33]. Cezarie interpretează într-un mod activ, valorizant, nu doar negativ, acțiunea meritelor de pe lumea aceasta. Ca și în cazul precedent, Cezarie susține voința activă a omului, nu virtuțile pasive.

În întâmplarea călugărului Chrétien de la Hemmenrode, este pusă în evidență puterea Fecioarei Maria. Acest Chrétien, și el destul de prostănac, chiar înainte de a ajunge călugăr, pe vremea când era student și apoi preot, rezistă la diferite ispite și se bucură de viziuni în care i se arată sfânta Maria-Magdalena și mai ales Fecioara Maria. Ajuns călugăr la Hemmenrode, într-o zi, pe când se gândea la pedepsele din Purgatoriu, are o

viziune: Fecioara, înconjurată de un grup de fecioare și însoțită de Frederic Barbarossa, asistă la înmormântarea lui. Duce cu ea, în ceruri, sufletul defunctului pe care zadarnic îl cer oștile de demoni suflându-i deasupra mase de foc. Însă îngerii duc sufletul la un foc foarte mare și îi spun că, după moarte, va reveni în locul acesta și va trebui să treacă prin foc. Trezindu-se, Chrétien duce mai departe, în mănăstire, viața lui cucernică, plină de viziuni și de umilință. Această umilință se explică prin faptul că nu numai că în tinerețe își pierduse virginitatea, dar că a avut doi fii din flori, amândoi intrați de altfel în ordinul cistercian. Are, așadar, cu atât mai multă nevoie de ajutorul Fecioarei Maria. Aceasta îl ajută atât de mult, încât, în clipa morții, i se arată împreună cu pruncul Iisus, îmbrăcați amândoi în sutana cistercian, iar după ce moare, îl primesc în Paradis. Viziunea focului din Purgatoriu nu s-a verificat[34].

În cazul celor doi Chrétien, Cezarie a vrut să arate că pedeapsa cea mai grea nu este niciodată sigură și că primul Chrétien a știut să scape de Infern ca să se ducă în Purgatoriu, după cum celui de al doilea i s-a dăruit Paradisul fiind cruțat de Purgatoriu.

Exempla din a douăsprezecea și ultima „distincție" privind Purgatoriul alcătuiesc, într-o primă aproximare, trei grupuri potrivit unor criterii unde sunt amestecate considerații noi și idei tradiționale. Mai întâi, legătura dintre noua lume de dincolo și categoriile de păcate este în spiritul epocii. În schimb, grija de a arăta cu amănunte diferitele tipuri de fapte pentru a-i ajuta pe cei morți este tradițională. În sfârșit, voința, manifestată chiar și de un spirit plin de bunătate ca Cezarie, de a stărui asupra asprimii pedepselor din Purgatoriu este caracteristică secolului al XIII-lea.

Primul grup (opt *exempla*, ale numerelor 24 la 31) se referă la avariție, la desfrâu, la magie, la nesupunere, la îndărătnicie perversă, la frivolitate, la lene.

CĂMĂTARUL DIN LIÈGE: PURGATORIU ȘI CAPITALISM

Exemplum care deschide seria mi se pare de o importanță specială. Iată povestea cămătarului din Liège.

CĂLUGĂRUL: Un cămătar din Liège a murit, în vremurile noastre. Episcopul nu l-a primit în cimitir. Nevasta lui s-a dus la scaunul apostolic unde s-a rugat fierbinte să fie primit în pământ sfințit. Papa nu s-a învoit. Atunci femeia și-a apărat bărbatul: „Mi s-a spus, Doamne, că bărbatul și femeia nu fac decât una, și că, așa cum spune Apostolul, bărbatul necredincios poate fi mântuit prin nevasta credincioasă. Ceea ce a uitat bărbatul meu să facă, voi face eu, care sunt o parte din trupul său. Sunt gata să mă retrag din lume ca să-i răscumpăr păcatele." La rugămințile cardinalilor, papa s-a înduplecat și l-a primit pe mort în cimitir. Femeia și-a găsit o locuință aproape de mormântul bărbatului ei, s-a închis în casă, și, zi și noapte, s-a străduit să-l îmbuneze pe Dumnezeu pentru mântuirea sufletului bărbatului, prin pomeni, posturi, rugăciuni și veghe neobosită. După șapte ani, bărbatul i s-a arătat, îmbrăcat în negru, și i-a mulțumit: „Să te răsplătească Dumnezeu, căci, mulțumită celor făcute de tine, am fost scos din adâncurile Infernului și din cele mai cumplite chinuri. Dacă mă vei mai ajuta încă șapte ani, voi scăpa cu totul." Ea a făcut ce i-a cerut. I s-a arătat din nou după șapte ani, dar, de această dată, îmbrăcat în alb și cu chipul fericit. „Mulțumesc Domnului și ție căci astăzi am scăpat."

NOVICELE: Cum poate să spună că a scăpat astăzi din Infern, locul din care nu se poate nicidecum scăpa?

CĂLUGĂRUL: Adâncurile Infernului înseamnă chinurile cele mai grele din Purgatoriu. Tot așa cum Biserica se roagă pentru cei morți spunând: „Doamne Iisuse Christoase, Împărat întru Slavă, scapă sufletele tuturor

credincioșilor morți din mâna Infernului și din adâncurile hăului etc.", ea nu se roagă pentru cei osândiți, ci pentru cei ce pot fi mântuiți. Mâna Infernului, adâncurile hăului înseamnă chinurile cele mai mari din Purgatoriu. Cât despre cămătarul nostru, nu ar fi scăpat de chinuri, dacă nu și-ar fi mărturisit, în cele din urmă, căința[35].

Vedem care sunt punctele esențiale ale acestui text. Accentul pus pe tăria legăturii conjugale într-o vreme când Biserica încearcă să impună un model matrimonial de monogamie bazată pe egalitatea celor doi parteneri, deosebit de modelul aristocratic masculin orientat în întregime către salvarea averii, nesinchisindu-se aproape deloc de caracterul unic și indisolubil al legăturii conjugale[36]. În sistemul de rugăciuni și slujbe pentru sufletele din Purgatoriu, intervin în general structurile de rudenie aristocratice, în care rolul soției este secundar. Aici, dimpotrivă, în mediu urban și burghez, legătura conjugală trece în primul plan, pe lumea cealaltă ca și pe aceasta. Sistemul de proporționalitate temporală dintre timpul jertfelor de pe pământ și timpul pedepselor din Purgatoriu și punerea în scenă a aparițiilor reglementate de divizarea acestui raport temporal, două perioade terestre, de câte șapte ani, manifestate prin veșmintele mortului, mai întâi negre, apoi albe. Evocarea panopliei celor făcute pentru a ajuta sufletul mortului, pomeni, posturi, rugăciuni, veghe, de unde lipsesc slujbele, dar pe care o completează și o rezumă o formă extremă de comuniune a sfinților: penitența de substituire a celor vii sub forma schimniciei penitențiale în mediul urban, retragerea din viață. Precizia vocabularului referitor la raporturile dintre Infern și Purgatoriu, alunecarea vocabularului scripturar privitor la Infern către vocabularul noului Purgatoriu, care aspiră Infernul către el, dar păstrează – pe termen limitat – asprimea acestuia.

Faptul cel mai surprinzător nu este însă aici. Surpriza din acest text – și probabil că a fost o surpriză pentru

ascultătorii și cititorii acestui *exemplum* – este că eroul, beneficiarul acestei întâmplări este un cămătar. Într-un moment când Biserica își întețește eforturile împotriva cămătăriei, aspru condamnată la al doilea (1139), al treilea (1179)[37] și al patrulea (1215) conciliu de la Lateran; la al doilea conciliu de la Lyon (1274) și chiar și la conciliul de la Viena (1139), în momentul când în lumea creștină sporește campania împotriva cămătăriei, deosebit de activă la începutul secolului al XIII-lea în Italia de Nord și la Toulouse, și când avariția este pe cale să treacă pe primul loc, înaintea trufiei, printre păcatele de moarte[38], când credincioșii au tot timpul sub ochi această temă favorită din reprezentările romanice, cămătarul, pradă sigură a Infernului, dus în ghearnă de punga umflată ce-i atârnă de gât, iată că este mântuit, datorită unei ipotetice căințe finale și prin devotamentul nevestei lui, în pofida rezistenței Bisericii reprezentată de vârful ierarhiei ei.

Am arătat în altă parte[39] cum, pe linia acestui *exemplum*, cămătarul avea să fie, în timpul secolului al XIII-lea, în anumite condiții, smuls Infernului și mântuit cu ajutorul Purgatoriului și prin el. Am avansat chiar opinia provocatoare că Purgatoriul, îngăduind mântuirea cămătarului, contribuise la nașterea capitalismului. Aș vrea, aici, să subliniez în primul rând rolul Purgatoriului în domeniul socio-profesional. Una din funcțiile Purgatoriului a fost într-adevăr să sustragă Infernului categorii de păcătoși care, prin natura și gravitatea greșelii lor, sau prin ostilitatea tradițională față de profesia lor, înainte nu prea aveau șanse să scape.

Există, pe de o parte, păcate grele de tot, mai ales în mediul monastic, apostazia sau desfrâul, de pildă, care pot beneficia, cu prețul unei șederi mai mult sau mai puțin îndelungate în Purgatoriu, de mântuirea finală, pe câtă vreme, până atunci, cazul lor era fără scăpare. Aceștia au într-adevăr norocul, mai ales la Cîteaux, de a fi favorizați de intensitatea cultului marial în plin avânt – și ce intercesor poate fi mai eficace decât sfânta Fecioară

în cazurile aparent deznădăjduite? – și de soliditatea legăturii comunitare a ordinului. Dar, pe de altă parte, categoriile socio-profesionale disprețuite și condamnate, cei ce au vărsat sânge, cei ce umblă cu bani, cei întinați de păcate pot trage nădejde dacă, pe pământ, au știut să și-i apropie (chiar și cu bogățiile dobândite pe nedrept) pe cei din jurul lor. Ca și Fecioara, aici nevasta este cea care poate face minunea, iar legislația și jurisprudența anti-cămătărească din secolul al XIII-lea au mare grijă de văduvele de cămătari.

PURGATORIUL ÎNSEAMNĂ SPERANȚĂ

Un al doilea *exemplum* pe tema lăcomiei arată cum i s-a înfățișat unei călugărițe cisterciene un stareț decedat de curând, cu fața palidă și suavă, cu sutana roasă, care îi spune că avea să fie în sfârșit scăpat de Purgatoriu, cu prilejul unei sărbători în cinstea Fecioarei Maria, datorită slujbelor și rugăciunilor făcute de unul din călugării săi. Călugărița este uluită: toată lumea îl credea „un sfânt"! De ce ajunsese în Purgatoriu? Fiindcă, împins de lăcomie, mărise mai mult decât se cuvine averea mănăstirii. Aici funcționează un triplu sistem de relații inter-cisterciene între un stareț, un călugăr și o călugăriță. Femeile au un rol important în funcționarea Purgatoriului, îndeosebi la Cîteaux și mai ales la Cezarie de la Heisterbach[40].

Păcatul călugăriței din Sion (Frisa) este foarte grav. Fusese sedusă de un cleric și murise la nașterea copilului. Înainte de a muri, mărturisise totul familiei ei de sânge: tatăl, mama, două surori măritate și o verișoară primară. Aceștia, încredințați că nu are scăpare, într-atât de limpede li se părea cazul, nu fac nimic pentru mântuirea sufletului moartei. Drept care, acesta se duce să-i ceară să-i facă rugăciuni și slujbe unui abate cistercian, care este foarte mirat de toate aparițiile ei,

căci nu o cunoștea. Rușinată, cere cu sfială „măcar niște psalmi și câteva slujbe", fără să se încumete să-i spună ce greșise și nici cine este. Până la urmă, abatele se întâlnește cu o mătușă a moartei, tot o călugăriță cisterciană, care îi explică totul. Se dă de veste părinților, care trag din nou nădejde s-o izbăvească, familiei de sânge, precum și tuturor călugărilor și călugărițelor din ținut. Povestea nu spune cum s-a sfârșit această mobilizare. Însă mântuirea grabnică a păcătoasei nu lasă nici o îndoială. Fecioara nu intervine direct în această salvare, însă prenumele eroinei – singura indicație pe care îndrăznește s-o încredințeze abatelui – este Maria. Povestirea aceasta scurtă, narată cu multă delicatețe și adevăr psihologic, scoate în evidență funcția esențială a Purgatoriului, la acel început de secol al XIII-lea. Rudele nefericitei, întâi, și-au pierdut nădejdea, apoi, au regăsit-o *(de animae ejus salute desesperantes.. spe concepta).* Purgatoriul înseamnă speranță[41].

Un alt *exemplum* îl prezintă pe un soț rugându-se pentru soția lui defunctă, care se arătase cumnatei sale, o schimnică, ca să-i spună ce pedepse grele îndura ea în Purgatoriu. Femeia aceasta cu înfățișare blândă și cinstită făcuse farmece ca să nu piardă dragostea bărbatului. Novicele, fără să țină seama de aspectul superstițios al acestei comportări, este uluit de severitatea lui Dumnezeu față de niște păcate care, pentru el, sunt niște nimicuri. Atenție, pare să spună textul, punctul nostru de vedere nu este neapărat cel al lui Dumnezeu[42]. Cezarie spune și mai mult. Dumnezeu este foarte sever, chiar pedant. Când niște călugări nu se supun tuturor ordinelor date de superiorii lor, și dau dovadă de îndărătnicie, chiar dacă este vorba de lucruri neînsemnate, Dumnezeu nu le trece nimic cu vederea[43].

După neglijență, iată că și contrariul ei, îndărătnicia, se pedepsește în Purgatoriu. O îndărătnicie care este și ea o formă de nesupunere. Un dascăl de școală care se făcuse călugăr la mănăstirea din Pruilly se dovedise de o

rigoare pe care starețul încercase zadarnic s-o domolească. A murit și, într-o noapte, starețul, care se afla în stranele din biserică pentru rugăciunile de dimineață, a văzut apărând trei personaje ce semănau cu trei lumânări aprinse. Le-a recunoscut numaidecât: la mijloc era profesorul, iar de o parte și de alta erau două slugi decedate de curând. Starețul i-a spus călugărului mort: „Ce mai faci? – Bine", răspunde acela. Starețul, care își amintea cât era de îndărătnic, se miră: „Nu ești pedepsit în nici un fel pentru nesupunerea ta?" Arătarea mărturisește: „Ba da, îndur multe și foarte mari chinuri. Dar fiindcă intențiile mele erau bune, Dumnezeu nu m-a osândit." Despre servitori, dintre care unul, un apostat, era, spre mirarea starețului, mai strălucitor decât celălalt, căruia nu i se reproșase nimic, călugărul spune că, după ce greșise, cel dintâi se căise și îl întrecuse în râvnă pe cel de al doilea, care era prea domol. Aici intervine un amănunt interesant: că să lase o dovadă de netăgăduit că se arătase cuiva, o dovadă de existență a Purgatoriului, din care, pentru un moment, ne putem întoarce, călugărul defunct lovește cu piciorul podiumul de pe care se cântă psalmii; lovitura este atât de puternică, încât podiumul crapă. Astfel se naște o „relicvă" din Purgatoriu. Asemenea „relicve", datând, cele mai vechi, de la sfârșitul secolului al XIII-lea, cele mai recente de la mijlocul secolului XX în care trăim noi, sunt adunate în micul muzeu al Purgatoriului de la Roma. Ce învățătură să tragem din acest *exemplum*? Cezarie și Novicele sunt de acord că aici se verifică sistemul de valori al sfântului Benedict, care-i pedepsește atât pe cei ce se încăpățânează în rigoare, cât și pe cei care sunt prea „ușuratici"[44]. Este o exaltare a moderației benedictine verificată cu ajutorul Purgatoriului. Aluzia la ușurătate este o trecere abilă pentru a vorbi despre cazul paraclisierului Ioan, de la mănăstirea Villers, om cucernic, dar care fusese cam slobod la vorbe și la fapte *(in verbis et signis)*. Condamnat la Purgatoriu, i se arată starețului său, pe care-l înspăimântă[45].

În sfârșit, în acest tur de orizont asupra păcatelor monastice pedepsite în Purgatoriu, vedem că este pedepsită și lenea. Un stareț de la Hemmenrod respecta întru totul disciplina ordinului, atâta doar că nu-l prea trăgea inima să se ducă să muncească împreună cu frații săi. Înainte de a muri, îi făgăduise unui călugăr la care ținea mai mult decât la toți ceilalți că i se va arăta după treizeci de zile de la moartea sa ca să-i spună ce se petrece cu el. La data prevăzută, se arată, luminos de la brâu în sus, întunecat în jos. Cere să i se facă rugăciuni, călugării îl ascultă, și se arată din nou ca să anunțe că a scăpat din Purgatoriu[46]. Novicele cere atunci să i se spună care este ierarhia jertfelor făcute pentru mântuirea sufletelor morților. Rugăciunile sunt mai folositoare decât pomenile? Câteva *exempla* vor da răspunsul.

Iată mai întâi cazul unui mort care i se arată unui prieten și îi spune că ierarhia este următoarea: mai întâi, rugăciunile, destul de călduțe, la drept vorbind, apoi, pomenile, dar mai ales slujbele. În slujbă, Christos se roagă, trupul și sângele lui sunt pomeni[47].

La Clairvaux, un adolescent nobil, slugă la mănăstire, păzea oile. Un văr primar i se arată și, ca să scape de chinurile mari la care era supus, cere să fie ajutat cu trei slujbe. După ce i s-au făcut cele trei slujbe, s-a arătat din nou ca să mulțumească și ca să spună că nu trebuie să ne mire virtuțile euharistiei, deoarece o rapidă iertare a păcatelor putea fi de ajuns pentru scăparea unor suflete[48].

Atunci se arată călugărul Chrétien din Heisterbach, despre care a fost vorba mai sus (IV, 30). Murise când starețul nu era acolo. Când acesta s-a întors, după șapte zile, a fost destul să spună „Odihnească-se în pace" și Chrétien a scăpat de Purgatoriu[49].

Însă intermedierea – oricât de modestă ar fi ea – trebuie făcută de un intermediar eficace. O călugăriță benedictină de la mănăstirea Rindorp, de lângă Bonn, era o zeloasă slujitoare a sfântului Ioan Evanghelistul. După moarte, se arată unei călugărițe, care era și sora ei

de sânge și care se ruga pentru ea, ca să-i spună că iese din Purgatoriu. Îi mărturisește însă că intermediarul ei fusese nu sfântul Ioan, ci sfântul Benedict, care doar îngenunchease în fața lui Dumnezeu pentru ea. În felul acesta li se amintește călugărilor și călugărițelor că trebuie să-i cinstească pe sfinții ctitori ai ordinului lor[50].

Ultimele *exempla* despre Purgatoriu, date de Cezarie, au scopul să stăruie asupra asprimii pedepselor din Purgatoriu. Novicele îl întreabă pe Cezarie dacă este adevărat că cea mai mică pedeapsă din Purgatoriu este mai grea decât orice suferință ce se poate închipui pe această lume. Cezarie răspunde citând răspunsul unui teolog, consultat de el, la această întrebare. „Nu este adevărat, a spus teologul, dacă vorbim despre același fel de suferință: de pildă, focul în Purgatoriu este mai puternic decât orice foc de pe pământ, frigul mai aspru decât orice frig de pe lumea aceasta etc." Însă, în Purgatoriu, pot exista suferințe mai mici decât unele suferințe terestre. Deși recunoaște asprimea pedepselor din Purgatoriu, Cezarie, spirit moderat, dornic să arate toată suplețea sistemului Purgatoriului, stăruie asupra mulțumii pedepselor de acolo, de-o varietate foarte mare.

Așa de pildă, o călugăriță mică, de nouă ani, de la mănăstirea Mont-Saint Sauveur, în apropiere de Aix-la-Chapelle, sora Gertrude, se arată unei tovarășe de mănăstire de vârsta ei, sora Margareta, cu care avea obiceiul să stea de vorbă în timpul slujbei. Condamnată să-și ispășească Purgatoriul pe locul unde a păcătuit, a trebuit să se întoarcă de patru ori ca să participe, fără să poată fi văzută decât de prietena ei, la slujba de la mănăstire. Novicele constată că pedeapsa aceasta a fost foarte mică față de unele pedepse de pe pământ[51]. În sfârșit, Cezarie propune un *exemplum* care arată ceea ce am putea numi gradul zero al Purgatoriului. Un copil neprihănit, Guillaume, a murit după un an de noviciat. Arătându-se unui călugăr, îi spune că se află în chinuri. Acesta este îngrozit: „Dacă tu, nevinovat fiind, ești pedepsit, oare ce mi se va întâmpla mie, care sunt un

nenorocit de păcătos? – Liniștește-te, răspunde tânărul mort, eu nu sufăr decât că, deocamdată, nu văd chipul lui Dumnezeu." Câteva rugăciuni timp de șapte zile au fost de ajuns ca să se arate din nou, ocrotit de mantia Fecioarei Maria, în drum spre Paradis.

Aici, Cezarie prezintă un Paradis foarte asemănător cu limbul copiilor și subliniază că întâmplarea micuțului Guillaume nu este neobișnuită: un teolog i-a spus că un anumit număr din cei drepți, care n-au de ispășit decât câteva păcate mărunte, nu au altă pedeapsă în Purgatoriu decât neputința de a vedea, o vreme, chipul lui Dumnezeu[52].

Cezarie atinge acum un punct extrem din doctrina Purgatoriului. Nu numai că deschide cât se poate de mult evantaiul pedepselor, dar leagă în mod explicit concepția teologică despre Purgatoriu de o altă preocupare care, fără ca lucrul acesta să se facă explicit, de bună seamă că i s-a asociat adesea, cea referitoare la vederea chipului lui Dumnezeu de către cei aleși. Pentru a da toate dimensiunile ei gândirii teologice din Evul Mediu despre timpul intermediar, despre timpul care desparte momentul morții de cel al învierii și al Judecății de apoi, trebuie să ne dăm seama că, dacă Purgatoriul este amenințat, de jos, de către Infernul din care sufletele spălate de păcate au reușit să scape, ele sunt atrase, în sus, de acea chemare a Paradisului care poate, la urma urmei, să se reducă la această singură pedeapsă, neputința de a-l vedea pe Dumnezeu. Doctrina despre posibilitatea celor drepți de a-l vedea pe Dumnezeu, imediat după judecata individuală, capătă forma ei definitivă la marii teologi din secolul al XIII-lea[53]. Purgatoriul, în aceste cazuri limită superioare, poate fi, în definitiv, o mărturie despre realitatea viziunii lui Dumnezeu înainte de Judecata din urmă.

Turul de orizont al Purgatoriului făcut de Cezarie se încheie amintind că unele viziuni arată că Purgatoriul

poate fi situat în diferite locuri de pe lumea aceasta. Grigore cel Mare a dat câteva exemple. Însă cel mai probant este cel al Purgatoriului sfântului Patrick. „Cel ce se îndoiește că Purgatoriul există, spune el, să se ducă în Irlanda și să intre în Purgatoriul sfântului Patrick, după aceea, nu se va mai îndoi de realitatea suferințelor din Purgatoriu[54]."

Se vede, dincolo de toate aspectele pe care le-am subliniat eu, ce este pentru Cezarie de la Heisterbach, martor și actor privilegiat al instalării locului Purgatoriului în credințele creștinilor din Evul Mediu, esențial în sistemul Purgatoriului. Mai întâi, este împlinirea unui proces penitențial în care căința finală, așa cum am văzut de exemplu în cazul cămătarului din Liège, este condiția necesară și suficientă, dar ale cărei etape normale sunt căința, spovedania și penitența. Apoi, este definirea unui loc și a unei pedepse care nu sunt deocamdată complet stabilizate, dar care se individualizează tot mai mult față de pământ, față de limb, față de Paradis, și mai ales față de Infern. Stabilirea distincției dintre Purgatoriu și Infern este o preocupare esențială pentru Cezarie.

Mai există și un exercițiu contabil, uneori cam simplist, dar care se situează acolo unde se încrucișează obiceiurile monastice de contabilitate simbolică cu noile obiceiuri de contabilitate practică, cea care, de la comerț, se întinde la penitență.

Mai presus de orice, Cezarie insistă asupra solidarității dintre cei vii și cei morți, solidaritate al cărei model este, pentru el, familia cisterciană în care sunt unite rudenia de sânge din cercul nobililor și rudenia artificială a comunității religioase, dar în care apar noi solidarități, conjugală sau profesională, cazul cămătarului din Liège fiind exemplul cel mai remarcabil.

II. DOMINICANUL ETIENNE DE BOURBON ȘI INFERNALIZAREA PURGATORIULUI

De la *Dialogul Minunilor* al cistercianului Cezarie de la Heisterbach (pe la 1220) la *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, alcătuit între 1250 aproximativ și 1261, dată la care moartea autorului, călugărul dominican Étienne de Bourbon, l-a lăsat neterminat, atmosfera Purgatoriului se schimbă. Nu mai trezește speranța, ci frica.

Autorul, născut la Belleville-sur-Saône pe la 1195, și-a făcut studiile la Saint-Vincent de Mâcon, apoi la Universitatea din Paris, înainte de a intra în ordinul Predicatorilor. Din mănăstirea dominicană de la Lyon, a ieșit, adesea, ca să străbată, ca predicator și inchizitor, ținuturile Auvergne, Forez, Bourgogne, Alpii. La sfârșitul vieții, s-a apucat să scrie un mare tratat destinat predicatorilor, unde a inserat, ca și alții, numeroase *exempla*. Dar, în loc să le caute în propria sa experiență, așa cum făcuse Cezarie, la care cele mai multe *exempla* erau întâmplări recente aflate din auzite, Étienne a împrumutat atât de la sursele livrești cât și de la tradiția contemporană. De altfel, el a lăsat mai puțină autonomie povestirilor sale, subordonându-le mai strâns unui plan care se modelează pe cele șapte daruri ale Sfântului-Duh[55]. Étienne de Bourbon se lasă prins de un spirit scolastic care-l face să înmulțească diviziunile și subdiviziunile, adesea foarte artificial. Purgatoriul constituie titlul sau capitolul cinci din cel dintâi dintre darurile Sfântului-Duh, darul fricii *(De dono timoris)*[56].

Această primă carte din *darul fricii* cuprinde zece titluri: 1) despre cele șapte feluri de frică; 2) despre urmările fricii de Dumnezeu; 3) trebuie să ne temem de Dumnezeu; 4) despre infern; 5) trebuie să ne temem de Purgatoriul ce va să vie; 6) despre frica de Judecata din urmă; 7) despre frica de moarte; 8) despre frica de păcat; 9) trebuie să ne temem de primejdia prezentă; 10) despre dușmanii neamului omenesc (demonii).

Chiar din capul locului, cu Étienne de Bourbon ne aflăm într-un creștinism al fricii, Purgatoriul este fixat într-un context de frică escatologică, apropiindu-se astfel foarte mult de Infern.

Despre Purgatoriu este deci vorba la titlul al cincilea. Acest titlu este împărțit de Étienne de Bourbon în șapte capitole. în mod artificial, deoarece dominicanul lionez își organizează expunerile după numere simbolice (șapte, zece, doisprezece etc.). Aceste șapte capitole sunt consacrate Purgatoriului prezent, Purgatoriului viitor, naturii păcătoșilor și a păcatelor ce au de a face cu Purgatoriul, celor șapte motive pentru care trebuie să ne temem de Purgatoriu împărțite în trei capitole, și, în cele din urmă, cele douăsprezece tipuri de jertfe ce pot ajuta sufletele în Purgatoriu.

Întorcându-se la o concepție tradițională, în general abandonată pe vremea lui, Étienne de Bourbon socotește că viața terestră poate fi considerată ca un prim purgatoriu, unde te poți spăla de păcate în douăsprezece feluri a căror enumerare, ca să-l cruț pe cititor, nu o mai fac. Nu există nici o argumentație, ci numai autorități scripturare puse cap la cap. Al doilea capitol încearcă să dovedească existența unui purgatoriu al sufletelor lipsite de corp în viitor. Dovezile provin de la autorități (*Matei* XII, Grigore cel Mare, *Dialoguri* IV, Pavel, *I Corinteni* III) și de la o serie de texte din Vechiul Testament, care vorbesc despre foc și despre încercare în viitor. De vreme ce, după moarte, trebuie să existe iertarea păcatelor, trebuie să existe și un loc potrivit pentru această ultimă purificare, iar acest loc nu poate fi nici Infernul nici Paradisul. Étienne îi condamnă pe eretici – mai ales pe valdenzi – „care spun că nu există pedeapsă purgatoare în viitor" și refuză jertfele pentru morți. Printr-una din acele alunecări pe care are obiceiul să le facă, Étienne evocă atunci cele opt feluri de pedepse despre care este vorba în cartea *Legilor*, fără să spună care este legătura lor cu Purgatoriul, și declară că cei ce refuză Purgatoriul

păcătuiesc împotriva lui Dumnezeu și împotriva tuturor sfintelor taine.

Cine este pedepsit în Purgatoriu? La începutul capitolului al treilea, Étienne definește trei categorii de păcătoși meniți Purgatoriului: cei care s-au „convertit" prea târziu, cei care, când mor, nu au decât păcatele neînsemnate și cei care nu au făcut destulă penitență pe lumea aceasta. O scurtă dezvoltare se rezumă de fapt la un comentariu rapid al epistolei a II-a a lui Pavel către Corinteni, III, 10-15.

Capitolele patru, cinci și șase sunt consacrate motivelor pe care le are omul să se teamă de pedeapsa din Purgatoriu. Aceste motive sunt în număr de șapte: asprimea *(acerbitas)*, diversitatea *(diversitas)*, durata *(diuturnitas)*, sterilitatea *(sterilitas)*, nocivitatea *(dampnositas)*, calitatea chinurilor *(tormentorum qualitas)* și un mic număr de auxiliari *(subveniencium paucitas)*.

Caracterele acestea negative ale pedepsei în Purgatoriu sunt ilustrate mai ales cu ajutorul unor *exempla*. Astfel, *Purgatoriul sfântului Patrick*, cu descrierea caznelor luată din Apoclipsa lui Pavel, este îndelung evocat pentru a arăta asprimea și totodată diversitatea pedepselor. Durata se referă la sentimentul sufletelor din Purgatoriu că timpul se scurge foarte încet din pricina suferințelor pe care le îndură ele acolo. Echivalența este, în esență, o echivalență de răscumpărare între lumea aceasta și lumea cealaltă. Étienne avansează cu oarecare rezervă (*forte*, poate, spune el) că se poate, neîndoielnic, răscumpăra într-o zi un an de Purgatoriu. Sterilitatea vine de la imposibilitatea de a dobândi merite după moarte, nocivitatea de la neputința de a-l vedea pe Dumnezeu. Spre deosebire de cei care, asemenea lui Cezarie de la Heisterbach, par să considere că neputința de a-l vedea pe Dumnezeu este cea mai ușoară dintre pedepsele ce pot fi îndurate în Purgatoriu, Étienne amintește că a fi lipsit, chiar și numai o singură zi, de vederea chipului lui Dumnezeu nu este o pedeapsă neînsemnată. Spune aceste cuvinte frumoase: sfinții ar dori mai degra-

bă, dacă este nevoie, să se afle în Infern, dar să-l vadă pe Dumnezeu, decât să se afle în Paradis și să nu-l vadă. În paginile acestea destul de obscurantiste, scurtul fragment despre vederea lui Dumnezeu parcă aduce o rază de soare.

În ceea ce privește calitatea caznelor, Étienne trimite la spusele sale despre chinurile din Infern, iar trimiterea aceasta este semnificativă. Micul număr de motive auxiliare de teamă ține de pesimismul lui Étienne. După părerea lui, „cei vii îi uită repede pe cei morți", iar aceștia, în Infern, strigă așa cum strigă Iov: „Aveți milă de mine, aveți milă de mine, măcar voi, dragi prieteni, căci am fost atins de mâna Domnului." Și adaugă: „Prietenii întâmplători, prietenii de lume se aseamănă cu un câine care, atâta timp cât pelerinul este așezat la masă ținînd un os în mână, dă din coadă în semn de afecțiune pentru el, când nu mai are nimic în mână, nu-l mai recunoaște". Și din nou face apropierea cu Infernul, „deoarece Infernul este uituc".

Étienne de Bourbon stăruie, în cele din urmă, asupra celor douăsprezece feluri de jertfe care pot ajuta sufletele din Purgatoriu. Și aici, *exempla* sunt aduse ca dovezi. În partea aceasta, expunerea dominicanului este foarte confuză, dar putem alcătui lista celor douăsprezece jertfe: slujba, ofranda pioasă, rugăciunea, pomana, penitența, pelerinajul, cruciada, executarea testamentelor pioase, restituirea bunurilor dobândite în mod necuvenit, intervenția sfinților, credința, jertfele generale ale Bisericii pe baza comuniunii sfinților. Étienne pare preocupat de trei lucruri: să stăruie asupra rolului celor apropiați (cei ce pot cel mai mult pentru sufletele din Purgatoriu sunt rudele mortului, „ai lui" – *sui* – și prietenii – *amici*), să sublinieze valoarea jertfelor făcute de cei buni, cei drepți, și, în sfârșit, să amintească rolul Bisericii în dăruirea și controlarea acestor jertfe.

Nu poate fi vorba să evocăm aici cele treizeci și nouă de *exempla* din Purgatoriul lui Étienne de Bourbon, cu atât mai mult cu cât multe din ele sunt împrumutate de

la surse vechi, pe care le-am văzut sau citat, Grigore cel Mare, Beda, Petrus Venerabilis, Jacques de Vitry etc.

Voi cita trei din cele despre care Étienne afirmă că sunt culese de el din gura altora, și pe care le introduce cu ajutorul cuvântului *audivi*, „am auzit că".

Cel dintâi are totuși șanse să aibă o origine livrescă de vreme ce se găsește în *Otia imperiale* a lui Gervasius din Tilbury (pe la 1210), în afară de cazul că cel de la care l-a aflat l-a citat el însuși în Gervasius. Este oricum interesant să comparăm versiunea lui Gervasius cu cea a lui Étienne. Amintesc versiunea lui Gervasius din Tilbury:

> În Sicilia, există un munte, Etna, care arde cu flăcări de pucioasă, în apropiere de cetatea Catania,... oamenii din popor îi spun acestui munte Mondjibel și locuitorii din ținut povestesc că, pe povârnișurile lui pleșuve, s-a arătat, în vremea noastră, marele Artur. Într-o zi, un rândaș al episcopului din Catania, mâncând prea mult, a fost cuprins de moleșeală. Calul pe care tocmai îl țesăla, a scăpat și a dispărut. Zadarnic l-a căutat rândașul prin râpele și prăpăstiile muntelui. Și fiindcă neliniștea-i era tot mai mare, s-a apucat să scotocească prin peșterile cele întunecoase ale muntelui. O potecă dreaptă și îngustă de tot l-a dus într-o pajiște foarte întinsă, încântătoare, și plină de toate frumusețile.
>
> Acolo, într-un palat ridicat ca prin minune, l-a găsit pe Artur culcat pe un pat regal. Aflând de ce venise, regele a pus să fie adus calul, pe care l-a dat băiatului ca să-l ducă episcopului. I-a povestit cum, rănit fiind cândva într-o bătălie împotriva nepotului său Modred și a ducelui Saxonilor, Hilderic, zăcea acolo de multă vreme, încercând să-și lecuiască rănile ce se deschideau întruna. Și, după cum spun oamenii locului care mi-au povestit acestea, Artur i-a trimis episcopului daruri, iar acesta a pus să fie arătate ca să fie admirate de o mulțime de oameni ce nu știau ce să creadă de întâmplarea aceasta *nemaiauzită*[57].

Și cea a lui Étienne de Bourbon:

> Un frate oarecare din Apulia, Ioan pe nume, care spunea că este din ținutul unde a avut loc întâmplarea, povestea că, într-o zi, un bărbat căuta calul stăpânului său pe muntele Etna, unde se spunea că se află Purgatoriul, în apropiere de orașul Catania. A ajuns într-un oraș unde se intra pe o poartă mică de fier. L-a întrebat pe străjer de calul pe care-l căuta. Străjerul i-a spus că trebuie să se ducă până la curtea stăpânului său, care avea să i-l dea înapoi sau să-i spună ce s-a întâmplat cu el. A stăruit pe lângă străjer să-i spună ce are de făcut. Străjerul i-a spus că trebuie să se ferească să mănânce din bucatele ce i se vor pune în față. În orașul acela a văzut o mulțime la fel de mare ca toată populația pământului, de toate felurile și de toate meseriile. După ce a străbătut o mulțime de curți, a ajuns într-una unde a văzut un prinț înconjurat de oamenii lui; i s-au adus multe feluri de mâncare, dar el nu a gustat din nici unul. I s-au arătat patru paturi și i s-a spus că unul era pentru stăpânul lui, iar celelalte trei pentru cămătari. Și prințul i-a spus că a fixat o zi când stăpânul și cei trei cămătari trebuie să vină acolo și i-a dat un potir de aur acoperit cu un capac tot de aur. I s-a spus să nu-l descopere, ci, ca semn din partea sa, să-l ducă stăpânului ca să bea din el. I se dă calul înapoi: se întoarce, face ce i se spusese să facă. Este deschis potirul, o flacără vie țâșnește din el, este zvârlită în mare, marea se aprinde. Ceilalți bărbați, deși se spovediseră, dar numai de frică, nu fiindcă se căiau cu adevărat, în ziua cu pricina, sunt luați și duși pe patru cai negri[58].

De la Gervasius la Étienne, Purgatoriul nenumit este numit cu numele lui, orașul și-a pierdut farmecul, focul Purgatoriului se anunță prin focul din potir, paturile pregătite nu mai sunt paturi de odihnă, ele aduc a paturi de tortură, calul prefigurează caii negri ce călăuzesc

sufletele, vestitori ai morții. Așa cum bine a remarcat Arturo Graf, de la un text la celălalt, întâmplarea s-a infernalizat[59].

O altă întâmplare se pare că i-a fost povestită lui Étienne de Bourbon de către un frate preot, bătrân și cucernic. A fost cândva un staroste care nu se temea nici de Dumnezeu nici de oameni. Dumnezeu s-a îndurat de el și i-a dat o boală grea. A cheltuit pe doctorii și pe alte leacuri tot ce avea, dar nu s-a vindecat. După cinci ani, fiind tot bolnav, nemaiputând să se ridice din pat, nemaiavând din ce trăi, deznădăjduit de sărăcie, de starea în care se afla și de boală, a început să cârtească împotriva lui Dumnezeu, care-l lăsa să trăiască atâta timp cu atâtea necazuri. I-a fost trimis un înger care l-a mustrat, i-a spus să aibă răbdare și i-a făgăduit că dacă avea să mai îndure încă doi ani toate necazurile acelea, avea să fie curățat de toate păcatele și că avea să se ducă în Paradis. Omul i-a răspuns că nu este în stare să mai îndure și că preferă să moară. Îngerul îi spuse că avea de ales între doi ani de suferință și două zile de chinuri în Purgatoriu, înainte ca Dumnezeu să-l trimită în Paradis. A ales două zile în Purgatoriu, a fost luat de înger și trimis acolo. Chinurile i s-au părut atât de mari *(acerbitas)* încât nu trecuse nici o jumătate de zi și lui i se părea că se află acolo de un număr nesfârșit de zile. A început să țipe, să se vaite, să spună că îngerul îl mințise, că nu era înger, ci diavol. Îngerul a venit la el, l-a rugat să aibă răbdare, l-a mustrat că se plânge și i-a spus că nu se află acolo decât de foarte puțin timp. L-a rugat fierbinte pe înger să-l readucă la starea de mai înainte și a declarat că, dacă i se îngăduie, este gata să-și îndure necazurile nu numai doi ani, ci până la Judecata de Apoi. Îngerul s-a învoit și starostele a îndurat cu răbdare toate necazurile vreme de încă doi ani[60].

Ni se arată aici, foarte limpede – dacă nu simplist – atât proporționalitatea elementară între zilele petrecute în Purgatoriu și anii de pe pământ, cât și asprimea

chinurilor din Purgatoriu, incomparabil mai mare decât orice pedeapsă de pe lumea aceasta.

Ultimul *exemplum*: „Am aflat, povestește Étienne de Bourbon, că un copil dintr-o familie de seamă a murit când avea vreo nouă ani. Pentru jocurile lui, acceptase un împrumut cu dobândă de la familia tatălui și a mamei sale *(sic)*. Când a murit, nu s-a gândit la acest lucru și, deși se spovedise, nu restituise împrumutul". Curând, i s-a arătat unei rude de-a sa și i-a spus că este pedepsit cu asprime pentru faptul că nu înapoiase ceea ce datora. Persoana căreia i se arătase a aflat cum stau lucrurile și i-a plătit toate datoriile. Copilul i s-a arătat din nou, i-a spus că a scăpat de orice chin, și părea foarte fericit. „Copilul acesta a fost fiul ducelui de Burgundia, Hugues, iar persoana căreia i s-a arătat, însăși mama ducelui, bunica sa, care mi-a povestit întâmplarea[61]." Iată, amintit schematic, mecanismul apariției sufletelor aflate în Purgatoriu; este subliniată importanța restituirii de bunuri pentru eliberarea din Purgatoriu. Acesta a devenit un instrument al mântuirii și totodată un regulator al vieții economice de pe lumea aceasta.

Tratatul lui Étienne de Bourbon pare să fi avut un mare succes, iar *exempla* pe care le conține au fost folosite adesea. Așa s-a răspândit imaginea unui Purgatoriu infernalizat, banalizat, obiect al unor calcule simpliste.

Pentru a oferi o ultimă imagine a acestor *exempla despre Purgatoriu*, mă voi referi la o culegere (de *exempla)* pe rubrici, clasate în ordine alfabetică, *Alphabetum narrationum*, alcătuită în primii ani ai secolului al XIV-lea de către dominicanul Arnold din Liège, și care a fost copiat, mai mult sau mai puțin fidel, de nenumărate ori, în latină și în limbi vernaculare (engleză, catalană, franceză) în secolele XIV și XV. Sunt date paisprezece *exempla* la rubrica *Purgatoriu (purgatorium)*. Pot fi grupate în opt teme. Patru se referă la pedepsele din purgatoriu, la intensitatea, la durata lor, la frica pe care o trezesc: „Chinurile din Purgatoriu sunt felurite" (nr.

676), ceea ce înseamnă că nu se reduc la focul purgator, „pedeapsa din Purgatoriu este aspră *(acerba)* și îndelungată", este învățătura lui Augustin, „pedeapsa din Purgatoriu, chiar dacă durează puțin, ni se pare că durează mult", unde regăsim timpul inversat al celeilalte lumi în varianta ei folclorică, „de purgatoriu", în sfârșit, „se tem mai mult cei buni decât cei răi", ceea ce îl plasează mai aproape de Paradis decât de Infern, dar dovedește și cât erau de aspre pedepsele de acolo. Două se referă la localizarea Purgatoriului și admit că acesta poate fi pe pământ: „Unii dintre cei vii sunt spălați de păcate" și „unii se curăță de păcate printre cei în mijlocul cărora au păcătuit." În sfârșit, două au legătură cu jertfele pentru morți. „Pedeapsa din Purgatoriu este îndulcită prin rugăciune" și „pedeapsa din Purgatoriu este ștearsă prin slujbă". *Exempla* sunt împrumutate de la Grigore cel Mare, Petrus Venerabilis, de la *Purgatoriul sfântului Patrick*, de la cistercienii Hélinand de Froimont și Cezarie de la Heisterbach, de la Jacques de Vitry și de la dominicanul Humbert din Romans, autorul unui „dar al fricii" *(De dono timoris)* foarte asemănător cu Étienne de Bourbon[62].

Voi completa acest studiu despre răspândirea Purgatoriului prin predică și prin *exemplum* în secolul al XIII-lea evocând, pe de o parte, biografia celor dintâi dominicani, predica în mediul beghinelor, și, pe de altă parte, continuarea exploatării reprezentărilor Purgatoriului în scopuri politice.

DOMINICANI ÎN PURGATORIU

Ordinele de călugări cerșetori preiau, la mijlocul secolului al XIII-lea, ștafeta de la cisterceni în cadrul spiritual al societății. Însă la dominicani, ca și la franciscani, o parte din frați rămâne aproape de tradiția monastică. Astfel, contemporan cu Étienne de Bourbon,

Gérard de Frachet dă, despre Purgatoriu, o imagine mult diferită de interesul Fraților Predicatori.

Mărturia lui Gérard de Frachet este prețioasă mai ales pentru răspândirea credinței în Purgatoriu în interiorul ordinului dominicanilor. Limuzinul acesta originar din Châlus (Haute-Vienne), intrat la Predicatori, la Paris, în 1225, stareț la Limoges, apoi mai mare peste mănăstirile din Provence, mort la Limoges în 1271, a scris o istorie a ordinului dominican, a faptelor vrednice de ținut minte *(memorabilia)*, din 1203 până în 1254. Această istorie este alcătuită din cinci părți. Prima este consacrată începuturilor ordinului, a doua sfântului Dominic, a treia „generalului" Jordanus din Saxonia, urmașul lui Dominic în fruntea ordinului, a patra evoluției ordinului *(de progressu ordinis)*, a cincea morții fraților.

Această structură a operei este semnificativă. A cincea parte, ultima, exprimă atitudinea unui mediu religios reprezentativ pentru tradiția și inovația în cadrul Bisericii. Moartea dă sens vieții și se situează la punctul unde existența terestră se întâlnește cu destinul escatologic. Gérard de Frachet este o dovadă a focalizării asupra momentului morții legat de ceea ce este după moarte, iar aceasta explică și succesul Purgatoriului.

Să examinăm mai îndeaproape această a cincea parte a „Vieții fraților din ordinul Predicatorilor" sau „Cronica ordinului din 1203 până în 1254". Sunt prezentate aici toate felurile în care călugării pot muri, precum și toate stările de pe lumea cealaltă. Mai întâi este vorba despre martirii ordinului, despre morțile fericite, despre viziunile și revelațiile ce însoțesc moartea. Vin apoi situațiile de după moarte. Aici se află, pe primul loc, evocarea fraților în Purgatoriu, care precede capcanele diavolului, diferitele feluri în care pot fi ajutați cei morți, soarta nefericită a apostaților și, dimpotrivă, slava celor care, după moarte, se ilustrează prin miracole. *Exempla* despre frații aflați în Purgatoriu țin așadar locul intermediar, la punctul de legătură, adică tocmai cel al Purgatoriului.

Gérard de Frachet propune paisprezece *exempla*, paisprezece povestiri cu Purgatoriul, care nu se inserează într-un tratat ca la Cezarie de la Heisterbach sau Étienne de Bourbon. Ele se referă la slava ordinului, sau mai curând la regulile interioare, alternând cazurile fericite vrednice de laudă cu cele ce trebuie să-i pună pe călugări pe gânduri: amintesc de *Exordium magnum* a lui Conrad de Eberbach, pentru ordinul cistercian, la începutul secolului și, mai ales, în comparație cu Cezarie, au un aer foarte tradițional.

Prima povestire: la mănăstirea din Colonia, mor, în aceeași zi, un bătrân predicator și un novice. După trei zile, novicele se arată. Foarte scurta lui trecere prin Purgatoriu se datora râvnei ce dovedise. Predicatorul, dimpotrivă, nu se arată decît după o lună. Încercarea aceasta mai lungă i se trăgea de la compromisurile cu clericii seculari, în schimb, el are o soartă mai strălucită, după cum lăsau să se vadă veșmintele lui împodobite cu pietre prețioase, o coroană de aur, răsplată pentru convertirile pe care le obținuse.

Următoarele paisprezece povestiri se petrec în Anglia. La Derby, un frate tânăr, aflat în pragul morții, trece de la bucurie la neliniște. Bucurie, deoarece i se arată sfântul Edmond, apoi sfânta Fecioară. Neliniște, deoarece, deși se știe aproape sigur printre cei aleși, se teme ca nu cumva păcatele mărunte (*modica*) de care este împovărat să-i aducă osânda. Un mod de a reaminti că hotarul dintre păcatele mărunte și cele de moarte, între Purgatoriu și Infern, este foarte îngust.

Fratele Richard, lector într-o mănăstire din Anglia, are, pe patul de moarte, mai întîi niște vedenii înspăimântătoare, apoi i se spune că va fi mântuit datorită ajutorului fraților dominicani precum și cu ajutorul fraților franciscani, care i-au fost dragi întotdeauna. Așadar, apel la colaborarea celor două ordine.

Fratele Alain, stareț la York, năpădit și el de viziuni înspăimântătoare în momentul morții, preferă să stea într-un foc cumplit până la Judecata de Apoi decât să

mai vadă chipurile diavolilor ce i se arătaseră. Purgatoriul, chiar și sub forma lui cea mai aspră, este mai bun decât Infernul sub aspectul lui cel mai exterior.

Un preot, înfricoșat de o viziune ce-i făgăduiește Infernul, intră la dominicani și, după moarte, se arată duhovnicului său ca să-i spună că a fost mântuit și că și el, duhovnicul, avea să fie mântuit.

Următoarele două întâmplări se petrec „în Spania", la Santarem (astăzi, în Portugalia). Într-una din ele se vede un frate trecând prin Purgatoriu, deoarece niște clerici seculari l-au ajutat în momentul morții, iar în cealaltă, un al doilea frate îndură aceeași soartă întrucât se lăudase că ar fi un bun cântăreț.

Un frate italian din Bologna îndură și el chinurile Purgatoriului întrucât avusese o patimă prea mare pentru arhitectură. Un frate portughez din Lisabona este pedepsit, tot în Purgatoriu, deoarece se ocupase prea mult de manuscrise, în timp ce fratele Gaillard d'Orthez are, într-o apariție, pieptul și pântecele arse, întrucât se interesase prea mult de construirea unor mănăstiri noi și cere călugărilor să se roage pentru el. Fratele Jean Ballestier din Limoges a petrecut șapte zile în Purgatoriu pentru păcatele săvârșite și mărturisește că pedeapsa îndurată aici pentru niște păcate neînsemnate este foarte aspră. Spune că îngerii au venit după el și l-au dus în Paradis.

Precizarea aceasta este foarte interesantă deoarece anunță iconografia Purgatoriului: vom vedea cum îngerii întind mâna celor morți ca să-i ajute să iasă din locul cel nou și să se înalțe la cer.

Fratele Pierre din Toulouse, deși a fost foarte devotat ordinului său, și în ciuda numărului mare de convertiri pe care le-a obținut, arată în vis că a petrecut câteva luni în Purgatoriu pentru nu se știe ce păcate.

Un foarte bun frate a murit cu spaima întipărită pe față. Când se arată, la câteva zile după moarte, este întrebat despre pricina acelei spaime. Fratele răspunde cu versetul din cartea lui Iov, 41,16: „*Quia territi purga-*

buntur": „căci vor fi mântuiți în frică". Un ultim frate, în sfârșit, este supus la chinuri pentru că îndrăgise prea mult vinul pe care nu-l bea decât curat.

Aceste *exempla* arată anumite trăsături ale sistemului Purgatoriului: durata, aparițiile. Sunt instructive, în primul rând, fiindcă arată cum funcționează ele în cadrul ordinului Predicatorilor – o întreagă cazuistică a păcatelor mărunte, pe de o parte, o imagine a fraților, de cealaltă parte, mai aproape de preocupările tradiționale ale mediului monastic de care voiau să se deosebească, decât de tendințele intelectuale prin care – după pilda câtorva mari figuri – se încearcă să fie caracterizați.

După frații predicatori, iată și niște femei, dornice, la rândul lor, să ducă o nouă formă de viață religioasă, și cărora li se cere să mediteze la Purgatoriu: beghinele.

PURGATORIUL ȘI BEGHINELE

Beghinele alcătuiesc, în secolul al XIII-lea, o lume foarte interesantă. Femeile acestea se retrag în case individuale, sau locuite de un mic număr dintre ele, într-un același cartier al orașului, ca să ducă o viață cucernică, ceva ce se află între viața monahală și cea laică. Atrag și totodată neliniștesc și sunt obiectul unui apostolat special din partea Bisericii.

Pe baza predicilor ținute între 1272-1273, de pedicatori în majoritate dominicani și franciscani, la capela Sainte-Catherine din beghinajul de la Paris, creat de Sfântul Ludovic pe la 1260, Nicole Bériou a dat în repetate rânduri peste Purgatoriu[63]. Un predicator îi înfățișează pe morți acoperiți de slavă în Paradis, reprezentat prin Ierusalim, încurajându-i pe frații lor din Purgatoriu, reprezentat prin Egipt. Pedepsele din Purgatoriu sunt grele și datoria noastră este să ne îngrijim de rudele aflate în Purgatoriu, chinuite și neputincioase[64].

Un altul le cere beghinelor să se roage pentru „cei din Purgatoriu", ca Dumnezeu să le dea drumul „prizonierilor din închisoarea Purgatoriului[65]".

Vedem cum se precizează ideea că, rugându-ne pentru cei din Purgatoriu, o facem și spre folosul nostru, căci, o dată ajunși în Paradis, ei se vor ruga pentru cei ce i-au scos din Purgatoriu. „Nu vor fi nerecunoscători", afirmă cel de al doilea predicator. Un altul îndeamnă la rugăciune pentru cei care sunt în Purgatoriu, nu pentru cei din Infern, pentru cei care se află în temnița Domnului și, în limbă vernaculară, „țipă și zbiară", și pe care cei vii trebuie să-i scape de acolo prin pomeni, posturi și rugăciuni[66].

Nu trebuie așteptat Purgatoriul, sau Infernul, subliniază un altul, pentru a duce penitența până la capăt[67], în timp ce un franciscan, amintind lista celor opt categorii de persoane pentru care trebuie îndeobște să ne rugăm *(pro quibus solet orari)*, îi pune aici pe cei ce sunt în Purgatoriu[68]. Un al treilea precizează că trebuie s-o facem în mod special „pentru rude și prieteni"[69]. Acesta arată că cele dintâi roade ale penitenței se văd în eliberarea din chinurile Purgatoriului[70], și atrage atenția că: „Nebuni sunt cei ce spun: «Ei, îmi voi face penitența în Purgatoriu», deoarece nu poate fi comparată pedeapsa din Purgatoriu cu vreuna din pedepsele de pe lumea aceasta[71]." Deosebit de interesantă este declarația unui predicator franciscan făcută în ziua de Florii. Nu vrea să fie unul din acei duhovnici, „mari drămuitori de suflete" *(non consuevi esse de illis magnis ponderatoribus)*, care pe unele le trimit în Infern, pe altele în Paradis. „Calea de mijloc, spune el, mi se pare cea mai sigură. Drept care, întrucât nu cunosc inima oamenilor, când nu știu ce să fac, prefer să-i trimit în Purgatoriu mai curând decât în Infern, restul îl las pe seama stăpânului nostru al tuturor, Sfântul Duh, care ne învață sufletele dinlăuntru[72]." A fost vreodată exprimată mai frumos funcția Purgatoriului!

Acest mic corpus de predici adresate beginilor pariziene pune accentul pe trei aspecte esențiale ale Purgatoriului: 1) Este închisoarea lui Dumnezeu. Este așadar vorba de marea închisoare a sufletelor, iar eliberarea lor se impune în rugăciunile celor vii, căci ea se plasează în lunga tradiție creștină a rugăciunilor pentru prizonieri, venită din primele secole de persecuție și întreținută de sentimentele de justiție și de iubire. 2) Purgatoriul obligă la solidaritate între cei vii și cei morți, și asupra ei insistă aproape toți predicatorii. 3) În sfârșit, Purgatoriul este strâns legat de penitență, fie că aceasta ajută eliberarea din el fie că Purgatoriul duce penitența până la capăt.

PURGATORIUL ȘI POLITICA

Într-o cronică alcătuită în mănăstirea dominicanilor din Colmar, la începutul secolului al XIV-lea, se găsește o povestire care arată că Purgatoriul a rămas o armă politică în mâinile Bisericii. Este povestea unui mim, care l-a văzut în Purgatoriu pe Rodulfus din Habsburg (1271-1290), fiul lui Rodulfus, regele romanilor.

Se crede că întâmplarea, povestită de dominicanul Otto, s-a petrecut la Lucerna. În orașul acesta, trăiau doi prieteni, un fierar și un mim, numit Zalchart. Într-o zi, mimul s-a dus să joace undeva unde avea loc o nuntă. În acest timp, fierarul moare. I s-a arătat lui Zalchart călare pe un cal mare și l-a dus, împreună cu viela lui, pe un munte, care s-a deschis ca să-i lase să intre. Acolo au întâlnit o mulțime de personaje defuncte, printre care și pe Rodulfus, ducele Alsaciei, fiul regelui romanilor, Rodulfus. Morții aceștia s-au apropiat de Zalchart și i-au cerut să le spună nevestelor lor și prietenilor că îndurau chinuri grele, unul fiindcă jefuise, altul fiindcă practicase cămătăria, și le rugau pe rudele lor în viață să dea înapoi ceea ce luaseră ei. Rodulfus i-a încredințat lui

Zalchart și un mesaj pentru moștenitorii săi, prin care le cerea să dea înapoi ceva ce luase el fără să i se cuvină, și i-a cerut să-l anunțe pe tatăl său, regele romanilor, că avea să moară și el curând și că va veni în locul acesta de suferință. Ca dovadă că așa stau lucrurile, îi face cu degetele două semne dureroase pe gât. După ce muntele l-a redat lumii celor vii, Zalchart trimite mesajele ce-i fuseseră încredințate, dar *intersemnul (intersignum)* de la gât se infectează și, după zece zile, omul moare.

Toată povestea aceasta este învăluită de un climat folcloric: fierarul este un demon-călăuză a sufletelor, iar mimul un lăutar al diavolului. În ceea ce privește Purgatoriul, el este atât de „infernalizat" încât, când Zalchart îl întreabă pe Rodulfus „Unde te afli? ", acesta răspunde: „În Infern[73]."

Astfel, Purgatoriul pătrunde în lumea sfinților și a hagiografiei. Secolul al XIII-lea este momentul când sfințenia începe să fie controlată de papalitate, când sfinții nu mai sunt făcuți prin *vox populi* (decât dacă aceasta a fost întărită de vreo minune), ci prin *vox Ecclesiae*, vocea Bisericii. Tot în secolul al XIII-lea, concepția despre sfințenie se schimbă, pe lângă minunea necesară pentru recunoașterea sfântului, virtuțile, calitatea vieții, aura spirituală intră tot mai mult în calcul. Sfântul Francisc din Assisi, mai mult decât martirii, duhovnicii și thaumaturgii, reprezintă un nou tip de sfânt al cărui model este însuși Christos[74]. Însă o evlavie populară, o cucernicie de masă care-i cuprinde atât pe intelectuali cât și pe oamenii din popor, se adapă la izvoarele tradiționale ale hagiografiei. O dată cu viețile individuale de sfinți, se răspândesc culegeri de *legenda* hagiografice alcătuite într-un spirit nou pe care chiar cataloagele medievale le numesc „legendă nouă", *legenda nova*. Publicul privilegiat al acestor culegeri este, desigur, „mediul restrâns al clericilor care trăiesc în comunități", ele nu ajung direct la „marele public". Se ajunge totuși la el prin mijlocirea predicatorilor și a artiștilor care, pentru realizarea frescelor, a miniaturilor,

sculpturilor, se inspiră din belșug din aceste legende. Cu atât mai mult cu cât o activitate foarte susținută de traduceri, adaptări, prescurtări în limbile vulgare pun aceste legende la îndemâna acelei părți din lumea monastică, slugi și călugărițe, care nu înțelegea latina, deschizându-i astfel un drum direct către societatea laicilor[75].

PURGATORIUL ÎN „LEGENDA AURITĂ"

În această producție hagiografică, Italia sosește relativ târziu, însă ea dă, în secolul al XIII-lea, pe la 1260, culegerea de legende care, în pofida mediocrității ei, avea să cunoască cel mai mare succes, *Legenda aurită (Legenda aurea)*, de dominicanul Jacopo da Varazze. Amestec de diverse surse, *Legenda aurită* este totuși deschisă unor teme „moderne" de devoțiune. Purgatoriul este și el prezent[76]. Acesta apare în prim plan în două capitole. cel consacrat *Sfântului Patrick* și cel care tratează despre *Pomenirea sufletelor*.

Purgatoriului sfântului Patrick i se atribuie următoarea origine: „Pe când sfântul Patrick predica în Irlanda, fără prea multe roade, l-a rugat pe Dumnezeu să trimită un semn ca să-i înspăimânte pe irlandezi și să-i îndemne să se căiască. La porunca Domnului, a făcut, într-un loc anume, un cerc mare cu toiagul său și deodată pământul s-a deschis înlăuntrul cercului și a apărut o groapă foarte mare și foarte adâncă. Sfântul Patrick a aflat atunci că acela este un loc al Purgatoriului. Dacă cineva dorea să coboare acolo, nu mai avea de făcut nici o penitență și nu avea să mai îndure vreo altă spălare de păcate. Mulți nu se vor mai întoarce, iar cei ce se vor întoarce vor rămâne acolo de dimineață până dimineața următoare. Însă mulți erau aceia care intrau și nu se mai întoarceau." Jacopo de Varazze rezumă apoi opusculul lui H. de Saltrey (pe care nu-l numește), schimbând însă

numele eroului, cavalerului Owein fiind înlocuit cu cel al unui nobil, Nicolas[77]."

În această culegere de legende introdusă în calendarul liturgic, unde marile perioade și marile momente ale anului liturgic sunt prilej de scurte expuneri doctrinale, Purgatoriul se întîlnește la *Pomenirea sufletelor*, la 2 noiembrie[78]. Expunerea aceasta se ocupă chiar de la început de problema Purgatoriului. Pomenirea este prezentată ca o zi menită să aducă jertfe morților care nu sunt ajutați prin niște fapte speciale. După părerea lui Petrus Damiani, totul se trage de la inițiativa starețului de la Cluny, Odo. Textul cunoscut de noi este schimbat, în așa fel încât Odo nu este cel ce ascultă povestirea călugărului întors din pelerinaj, ci martorul direct la strigătele și urletele, nu ale morților chinuiți, ci ale demonilor furioși văzând cum li se smulg sufletele morților prin pomeni și prin rugăciuni.

Jacopo da Varazze răspunde apoi la două întrebări: 1) Cine se află în Purgatoriu? 2) Ce se poate face pentru cei aflați acolo?

Dominicanul ligur, care adoptă, școlărește, împărțirile numerotate, subîmparte prima întrebare în trei: 1) Cine trebuie curățat de păcate? 2) De către cine? 3) Unde? Există – răspuns la prima subîntrebare – trei categorii de suflete ce pot fi spălate de păcate: 1) cei care mor fără să-și fi dus penitența până la capăt; 2) cei care coboară în Purgatoriu *(qui in purgatorium descendunt)*, deoarece penitența fixată de duhovnic este mai mică decât cea care ar trebui făcută (Jacopo prevede de altminteri și cazul când penitența ar fi mai mare decât se cuvine, ceea ce ar aduce defunctului și mai multă slavă); 3) cei ce „duc cu ei lemn, fân, trestie", iar prin această referință la epistola întâi a lui Pavel către Corinteni, Jacopo are în vedere păcatele ușoare.

Dezvoltând aceste principii, Jacopo schițează o aritmetică a Purgatoriului, spunând că, de pildă, „dacă trebuie să înduri o pedeapsă de două luni în Purgatoriu, ai putea fi ajutat (prin jertfe) în așa fel încât să scapi

după o singură lună de suferință". Precizează, ca și Augustin, că pedeapsa cu focul purgator, deși nu este veșnică, este foarte grea, depășind orice suferință de pe pământ, chiar și chinurile martirilor. Jacopo împinge destul de departe infernalizarea Purgatoriului, de vreme ce crede că demonii sunt cei ce îi chinuiesc pe morți în Purgatoriu. În vreme ce alții cred că Satana și diavolii vin să privească, satisfăcuți, cum sunt chinuiți cei ce sunt spălați de păcate, aici, dimpotrivă, îngerii cei buni vin (poate) să-i ajute și să-i mângâie. Morții din Purgatoriu au o altă mângâiere: ei așteaptă „slava viitoare (Cerul), ce sigur va veni". Față de această slavă viitoare, ei au o certitudine „de tip mijlociu" *(medio modo)*, subliniind astfel importanța categoriei de *intermediar*. Cei vii sunt în incertitudine și așteptare, cei aleși în certitudine fără așteptare, cei din Purgatoriu sunt în așteptare, dar în certitudine. Cu toate acestea, *in fine*, Jacopo da Varazze, care, de fapt, nu are nici o idee personală, căci el pune unele lângă altele părerile altora, indică în încheierea acestei întrebări că este mai bine să crezi că pedeapsa din Purgatoriu nu este executată de demoni, ci doar din porunca lui Dumnezeu.

Cu privire la întrebarea următoare, localizarea Purgatoriului, după ce exprimă opinia dominantă în vremea sa, Jacopo enumeră și celelalte opinii, care nu i se par contradictorii față de prima. Opinia comună: „Spălarea păcatelor se face într-un loc situat în apropierea infernului, numit Purgatoriu[79]." Dar adaugă: „Este opinia *(positio)* celor mai mulți învățați *(sapientes)*, însă alții cred că este situat în văzduh și în zona fierbinte". Și continuă: „Cu toate acestea, cu îngăduința cerului, diferite locuri sunt uneori date unor suflete fie pentru a le ușura chinul fie pentru eliberarea lor mai grabnică, sau ca să ne fie nouă de învățătură, sau ca pedeapsa să fie împlinită pe locurile unde s-a greșit, sau ca răspuns la rugăciunile vreunui sfânt." În sprijinul acestor ipoteze, citează câteva autorități și exemple luate mai ales de la Grigore cel Mare, dar și din întâmplarea magistrului Silo,

cunoscută prin Petrus Cantor, dar care se găsește și la Jacques de Vitry și Étienne de Bourbon, iar pentru ultimul caz, intervenția unui sfânt, trimite la *Purgatoriul sfântului Patrick*.

În privința jertfelor, arată, clasic, patru specii ca fiind deosebit de eficace: rugăciunea prietenilor, pomana, slujba și postul. Invocă autoritatea lui Grigore cel Mare (povestea lui Pascase și a mai multor altora), Petrus Venerabilis, Petrus Cantor, cartea a doua a macabeilor. Henric din Gand, vestit profesor parizian din a doua jumătate a secolului, și o poveste interesantă, deoarece evocă indulgențele legate de cruciadă, și anume. Cruciada împotriva albigenzilor: „Indulgențele Bisericii sunt și ele folositoare. De pildă, un legat pontifical îi ceruse unui războinic foarte viteaz ca, în cruciada împotriva albigenzilor, să lupte în slujba Bisericii, dându-i în schimb o indulgență pentru tatăl său care murise; a luptat vreo patruzeci de zile și, la capătul acestei perioade, tatăl i s-a arătat învăluit într-o lumină strălucitoare și i-a mulțumit pentru că-l scăpase de chinuri[80]."

În sfârșit, arată că cei potrivit de buni alcătuiesc categoria ce trage folos de pe urma jertfelor. Într-o ultimă palinodie, revine la ideea că jertfele făcute de cei răi nu ajută sufletele din Purgatoriu, ca să spună că aceasta nu se referă la slujbe, care sunt oricând binevenite, nici la faptele bune cu care defunctul l-ar fi însărcinat pe cel viu, deși acesta era un om rău.

Această lungă expunere se termină cu un *exemplum* luat din Cronica cistercianului Hélinand de Froimont, la începutul secolului al XIII-lea, și a cărei acțiune s-ar petrece pe vremea lui Carol cel Mare, în 807, foarte precis. „Un cavaler care pleca la război, războiul lui Carol cel Mare împotriva maurilor, a rugat-o pe o rudă de a sa, de cumva el va muri în luptă, să-i vândă calul și să împartă săracilor banii luați pe el. După moartea cavalerului, ruda n-a vândut calul, deoarece îi plăcea foarte mult. După puțin timp, mortul i s-a arătat, strălucitor ca soarele, și i-a spus: «Draga mea rudă, opt zile m-ai făcut

să îndur chinuri în Purgatoriu din pricina calului, căci n-ai dat săracilor banii luați pe el; dar n-o să-l duci în Paradis *(impune non feres)*, căci chiar astăzi demonii îți vor duce sufletul în Infern, în vreme ce eu, spălat de păcate, mă voi duce în împărăția lui Dumnezeu.» S-au auzit îndată, în văzduh, niște strigăte ca de lei, urși și lupi și a fost luat de pe pământ[81]." Recunoaștem o versiune a unuia din cele două *exempla* despre Purgatoriu care se află în *sermones vulgares* de Jacques de Vitry – dar și la Eudes de Chériton și Thomas de Cantimpré. Este un clasic al culegerilor de *exempla*. Reluat în *Legenda aurită*, va fi un fel de vademecum al Purgatoriului în secolul al XIII-lea. Găsim aici esențialul din dosarul Purgatoriului de la Augustin încoace, cu câteva texte mai recente pe deasupra, care aduc complemente teoretice sau ilustrații.

O SFÂNTĂ A PURGATORIULUI: LUTGARDA

Literatura hagiografică oferă o mărturie surprinzătoare despre răspândirea Purgatoriului.

Sufletele din Purgatoriu au nevoie de ajutor. Acesta vine cu precădere de la rude, prieteni, comunitățile în care au trăit. Nu este însă datoria sfinților, a unora dintre ei, să mijlocească, să contribuie la ajutorarea celor din Purgatoriu? Sfânta Fecioară, bineînțeles, mijlocitoarea prin excelență, este deosebit de activă. Un sfânt Nicolae este pe cale să adauge la numeroasele lui patronaje și pe acela, dacă putem spune așa, al Purgatoriului. Există însă un caz cu totul remarcabil. Secolul al XIII-lea vede schițându-se cultul unei adevărate sfinte a Purgatoriului, sfânta Lutgarda. Este o călugăriță cisteciană, formată la mănăstirea benedictină de la Saint-Frond, poate doar o slujnică, moartă oarbă, în 1246, la mănăstirea din Aywières, în Brabant, dioceza Namur. Pare să fi fost legată de beghine și a avut legături cu Jacques de

Vitry, de la care a primit cel puțin o scrisoare, și cu acea Marie d'Oignie, beghină vestită, a cărei viață a fost scrisă de Jacques de Vitry. Dar, în primul rând, ea a lăsat un nume în istoria misticii, unde a contribuit, împreună cu alte beghine, la promovarea devoțiunii în Inima lui Christos[82]."

Un dominican bine cunoscut, Thomas de Cantimpré, i-a scris *Viața* îndată după moartea ei, între 1246 și 1248. Însă Lutgarda nu avea să fie canonizată oficial. Lutgarda, despre care ne spune că n-a ajuns niciodată să vorbească franțuzește (nu cumva a vrut să-și păstreze limba culturii ei de origine, flamanda, în contact cu laicii?), pare să fi fost oarecum suspectă Bisericii oficiale. Inocențiu al IV-lea i-a cerut lui Thomas să corecteze prima versiune a vieții Lutgardei. Dominicanul nu-i spune decât „cucernica" *(pia)*, niciodată sfânta *(sancta* sau *beata)*, însă ea a fost socotită și cinstită ca o sfântă „după moda veche". Din *Viața* sa, aflăm că se specializase în eliberarea sufletelor din Purgatoriu. Are la activ câteva eliberări notorii, chiar celebre.

Primul despre care ni se vorbește este Simon, stareț la Fouilly, „un bărbat plin de râvnă în credința lui, dar aspru cu cei ce țineau de el". A murit de timpuriu. Întrucât avea o predilecție pentru Lutgarda, aceasta a fost foarte tulburată la moartea lui. A făcut penitențe speciale *(afflictiones)*, a postit și a cerut ca Dumnezeu să elibereze sufletul defunctului. Dumnezeu i-a răspuns: „Datorită ție voi fi îngăduitor cu cel pentru care te rogi". Militantă hotărâtă pentru eliberarea sufletelor din Purgatoriu, Lutgarda răspunde: „Doamne, nu voi conteni din plâns și nu mă voi mulțumi cu făgăduielile tale până ce nu-l voi vedea scăpat pe cel pentru care mă rog ție." Atunci Domnul i s-a înfățișat și i-a arătat sufletul celui scăpat din Purgatoriu. „Apoi, Simon i s-a arătat adesea Lutgardei și i-a spus că ar fi petrecut patruzeci de ani în Purgatoriu dacă rugăciunile ei nu l-ar fi ajutat pe lângă Dumnezeu cel milostiv[83]."

Când i-a sosit ceasul morții, preafericita Marie d'Oignies a spus și ea că rugăciunile, posturile și toată strădania Lutgardei aveau mare putere. A prezis că: „Pe pământ, lumea nu are mijlocitor mai credincios și mai folositor pentru eliberarea, prin rugăciune, a sufletelor din Purgatoriu decât doamna Lutgarda. Cât a trăit, a făcut minuni spirituale, după moarte, va face miracole corporale[84]."

Însuși cardinalul Jacques de Vitry se pare că a fost beneficiarul mijlocirii Lutgardei. La patru zile după moartea lui, Lutgarda, care nu aflase nimic, a fost dusă în cer, unde a văzut sufletul lui Jacques de Vitry purtat de îngeri în Paradis. „Duhul Lutgardei l-a felicitat și i-a spus: «Reverendissime Părinte, nu știam că ai murit. Când ai părăsit trupul? " El a răspuns: «Acum patru zile și am petrecut trei nopți și două zile în Purgatoriu.» Ea s-a mirat: „De ce nu mi-ai trimis un semn îndată ce ai murit, căci, în viață fiind, eu m-aș fi rugat, împreună cu surorile mele, și te-aș fi scăpat de pedeapsă. – Dumnezeu, a spus el, n-a vrut să te mâhnească aflând în ce chinuri mă aflu, a preferat să te mângâie cu eliberarea mea, cu spălarea de păcate, cu slava mea. Însă tu mă vei urma curând". La aceste cuvinte, cucernica Lutgarda s-a trezit și le-a spus surorilor, plină de bucurie, că avea să moară, să fie spălată de păcate și să fie slăvită." După Thomas de Cantimpré, acest purgatoriu al lui Jacques de Vitry a avut și un al doilea martor, un frate de la mănăstirea dominicanilor din Roma, unde Jacques de Vitry a fost îngropat mai întâi; acestui frate, tot după patru zile, Dumnezeu i-a revelat moartea, purgatoriul și slava cardinalului[85].

În sfârșit, preafericita Marie d'Oignies i s-a înfățișat Lutgardei și i-a cerut să intervină pentru prietenul lor Baudoin de Barbenzon, stareț Oignies, fost capelan la Aywières, căruia, în momentul morții, ea îi făgăduise să-l ajute[86]."

Și Thomas de Cantimpré încheie: „O, venerabilă Marie, cât de adevărată este mărturia ta, cât de credin-

cioasă ești lăgăduielilor tale, tu care te-ai dus să-i ceri cucernicei Lutgarde jertfa rugăciunilor ei pentru toți muritorii, tu care, pe când te mai aflai încă pe acest pământ, te-ai rugat de cea care putea mai mult decât oricine să scape sufletele din Purgatoriu și care, înnobilată în bucuriile cerești, ai venit din nou să-i ceri ajutorul pentru un prieten defunct! "

VIII ȘI MORȚII: TESTAMENTE ȘI POMELNICE

În secolul al XIII-lea, Purgatoriul apare și în principalele manifestări ale noilor forme de solidaritate dintre cei vii și cei morți.

Primele documente la care ne gândim sunt testamentele. Trebuie să recunoaștem că, în secolul al XIII-lea, Purgatoriul nu-și face decât o timidă apariție. Nu va pătrunde cu adevărat în ele decât în secolul al XIV-lea și, chiar și atunci, nu pretutindeni la fel[87]. De exemplu, într-un testament ca cel al lui Renaud de Bourgogne, conte de Montbéliard, care datează din 1296 (cu adaosul unui codicil în 1314), este vorba să fie despovărat sufletul mortului plătindu-i datoriile și punând să i se facă slujbe de pomenire „ca leac pentru suflet" (expresia *„pro remedio animae"* este tradițională în actele de donație, apoi, în testamente, repusă la loc de cinste începând cu secolul al XII-lea), ceea ce evocă jertfele pentru cei defuncți aflați în Purgatoriu, însă cuvântul nu este rostit[88]. Ar trebui să fie studiată atitudinea ordinelor de călugări cerșetori, despre care se știe că au fost, pe de o parte, mari „acaparatori de testamente", și, pe de altă parte, în predici și *exempla* în orice caz, mari răspânditori ai Purgatoriului. Nu ei i-au înlocuit pe cistercieni, în secolul al XIII-lea, în rolul de vulgarizatori ai Purgatoriului?

Instituțiile bisericești țin registre în care sunt consemnate decesele. Însă locul necrologurilor din perioada

precedentă este luat de pomelnice (fr. *obituaires)* și chiar dacă Purgatoriul nu apare aici în mod direct, progresele lui au avut un rol important în transformarea acestor documente, așa cum crede și un specialist ca Jean-Loup Lemaître:

> Chiar de la sfârșitul secolului al XII-lea, o dată cu redescoperirea testamentului, cu înmulțirea moștenirilor cu caracter pios, cu dezvoltarea credinței în Purgatoriu, documentația necrologică a luat un caracter mult deosebit de ceea ce fusese. Simpla înscriere în registru, care determina pomenirea și jertfele, a fost înlocuită de înscrierea însoțită de o slujbă ce trebuie făcută. *Officium plenum*, excepțional până atunci, a devenit treptat regulă. Slujbei pentru morți, solemnă sau nu, fiind o slujbă pe deasupra celor obligatorii, trebuia să i se asigure celebrarea cu ajutorul unei fundații, de unde și modificarea caracterului însemnărilor. Alături de numele defunctului, de calitatea sau de funcția lui, s-au adăugat elementele constitutive ale acestei fundații, făcută în general sub formă de rentă: repartizarea banilor, datornicii, ordinea acestora, uneori chiar și modalitățile de folosire erau precizate: ce i se cuvenea celui ce făcea slujba, celor ce erau de față, celui cu sfeșnicele, celor ce trăgeau clopotele. Câteodată, se precizează chiar și tipul de slujbă ce trebuie celebrată. În unele cazuri, fundația era făcută încă din timpul vieții beneficiarului și slujba cerută era o liturghie, cel mai adesea a Sfintei Fecioare sau a Sfântului-Duh, slujba având să fie transformată în aniversare după moartea acestui beneficiar.
>
> Prin urmare, procesul de înscriere a variat și a evoluat. La început, au fost înscrise alături pomelnicele membrilor comunității, ale asociaților spirituali, și cel al fundațiilor de aniversări, pentru care erau indicate și modalitățile de executare. Treptat, înscrierea acestor fundații a devenit preponderentă, în dauna înscrierii automate și dezinteresate a unor simple nume ce urmau a fi pomenite. Era desigur îngăduit să fie pomenite, în

adunările canonicilor sau în sala de mese, numele defuncților pentru care erau cerute jertfele comunității, însă esențial era să se știe care din slujbele pentru morți trebuia celebrată, pentru cine trebuia făcută, ce sumă de bani, după cum era cazul, se cuvenea pentru această slujbă. Registrul avea așadar o dublă folosință, dar nu mai servea de fapt decât să se înscrie în el pomenirile fixate în comunitate.

Din acest motiv, vedem dispărând progresiv, chiar din secolul al XIII-lea, din aceste culegeri, membrii comunității (mai ales în comunitățile monastice) în avantajul laicilor, burghezi sau nobili, preocupați să-și asigure mântuirea, să-și scurteze șederea în Purgatoriu cu ajutorul unor fundații pioase[89].

Întâlnim, în sfârșit, cel puțin o mărturie explicită despre locul luat de Purgatoriu în preocupările membrilor unei confrerii, asociații pentru care una din marile preocupări, asemenea colegiilor funerare din Antichitate, era să se îngrijească de funeraliile și de jertfele pentru membrii defuncți ai confreriei. Întâlnim mențiunea aceasta în carta confreriei bărbierilor din Arras, în 1247.

Acest text, al cărui original este scris în limba vernaculară, în franceza veche – întrucât bărbierii erau laici, care nu știau latinește –, este din cele mai semnificative. Purgatoriul este în centrul acestei asociații, în care membrii depun jurământ, așa cum se întâmplă în noua lume urbană, între membrii de ambele sexe ale unei meserii, condusă de câțiva aleși de tip comunal (primar și consilieri), și comunitatea unui nou ordin de călugări cerșetori, dominicanii, strâns legați, în aposolatul lor, de noua societate urbană.

Să afle toți cei ce sunt și cei ce vor fi că starețul Fraților Cerșetori de la Arras și mănăstirea susnumiților, în numele căpeteniei Ordinului, acordă bărbierilor din Arras (dreptul) să facă o confrerie întru cinstirea lui Dumnezeu și a Maicii Domnului și a Monseniorului sfânt

Dominic. Și le acordă (dreptul la) trei slujbe în fiecare an pentru toți frații și pentru toate surorile ce vor intra, vor rămâne și voi muri aici. Cea dintâi slujbă se face în ziua strămutării Monseniorului sfânt Dominic și celelalte două pentru pomenirea părinților lor morți. Și le-au acordat deplină asociere *(compaignie)* și deplină participare la toate binefacerile care au fost și care vor fi înfăptuite, zi și noapte, în mănăstirea lor din Arras și de întreg ordinul lor, pentru toți cei în viață care, prin iubirea aproapelui, își vor dobândi îndurarea, iar pentru cei ce vor muri, vor scurta pedeapsa în Purgatoriu și vor grăbi odihna lor veșnică. La toate cele spuse mai sus, starețul și frații îl asociază *(accompaigne)* pe toți bărbații și pe toate femeile ce vor intra în acest ordin cu ajutorul primarului și al consilierilor puși în frunte de către bărbieri. Și, ca să întărească acest lucru, starețul și mănăstirea fraților sus-numiți și-au pus pecețile pe această cartă. Făcut în anul Întrupării Domnului Nostru MCC și XLVII, în luna aprilie[90].

În legătură cu acest text – la drept vorbind, singurul după cunoștința mea care a ajuns până la noi – aș vrea să formulez două ipoteze. Prima este cea despre rolul călugărilor cerșetori, ca factori de difuzare a unor noi atitudini în fața morții, în vulgarizarea Purgatoriului. A doua este cea despre interesul pentru Purgatoriu manifestat de către una din acele profesiuni suspecte, disprețuite, cea a bărbierilor-chirurgi ce veneau în contact cu trupul și sângele, meserie pusă în rândul celor neonorabile – *inhonesta mercimonia*. Oare bărbierii, ca și cămătarii, nu văd cumva în Purgatoriu o șansă mai mare de a scăpa de Infern? Oare una dintre consecințele progreselor făcute de Purgatoriu nu este cumva reabilitarea, din perspectiva mântuirii, a categoriilor socio-profesionale fragile din punct de vedere spiritual, consolidarea religioasă a ascensiunii lor sociale ?

UN PURGATORIU ÎN LIMBA VULGARĂ: CAZUL FRANCEZ

O altă investigație ar trebui făcută în literatura în limba vernaculară. Interesul ei ar consta în faptul că ne-ar informa asupra răspândirii noului loc de pe lumea cealaltă în operele literare direct „consumate" de laici. Întâlnim, bineînțeles, Purgatoriul în culegeri de *exempla* în limba vulgară, sau în cronici în care intră orice, de pildă, *Le Ménestrel de Reims*. Însă producția literară, de pildă în franceză, a devenit atât de bogată în secolul al XIII-lea încât nu putem face decât un sondaj. Judecând după eșantioanele date de câțiva savanți[91], părerea mea este că Purgatoriul devine un fel de accesoriu în diferitele genuri literare. După cum semnalează Vocabularul limbii franceze vechi al lui Tobler-Lommatzch, nu este niciodată vorba de Purgatoriu în epopee (gen anterior Purgatoriului, chiar dacă se scriu cântece de gesta și în secolul al XIII-lea), prima operă literară franceză unde se vorbește despre Purgatoriu fiind *Espurgatoire saint Patriz* de Marie de France.

Un cavaler italian, Philippe de Novare, jurist, scriitor, amestecat în afacerile cu țara sfântă și cu Cipru, scrie, când avea peste șaizeci de ani, după 1260, în franceză, limba literară a lumii creștine, un tratat unde-și rezumă experiența, *Les quatre temps d'âge d'homme*. Tinerii, după părerea lui Philippe, săvârșesc multe fapte nechibzuite, chiar nebunii. Făcând prea puțină penitență pe lumea aceasta, vor avea de făcut multă și îndelungată în Purgatoriu[92].

În *Roman de Baudouin de Sebourc*, se poate citi:

> S'enva au Paradis
> Sans passer Purgatoire[93].
> (Se duce în paradis.../Fără să treacă prin purgatoriu).

Care amintește rolul intermediar, situația „de trecere" a Purgatoriului.

Gautier de Coincy, canonic la Soissons, autorul celei mai bogate și mai vestite culegeri de *Miracles de Notre-Dame* în versuri (1223), vorbește despre Purgatoriu ca loc de pedeapsă

> En purgatoire c'est la somme
> Mené y fut pour les méfaits
> Que dans sa vie il commit et fit[94].
>
> (În purgatoriu, în sfârșit,/A fost dus pentru faptele cele rele/Pe care le-a săvârșit în viața sa).

Jehan de Journi, nobil picard, spune în a sa *Dîme de pénitence*, scrisă în Cipru în 1288:

> En homme sage doit se modérer
> Autant qu'il peut résister
> Qu'il fasse des aumônes tant qu'il est en vie
> Pour qu'à la mort cela l'aide
> A aller en purgatoire,
> Pour se faire pur pour le paradis[95]...
>
> (Omul înțelept să ia aminte/Cât se poate de mult/Să facă pomeni atât cât trăiește/Ca acestea să-l ajute după moarte/Să se ducă în purgatoriu,/Ca să se curețe în vederea trecerii în paradis).

Însă cel mai interesant dintre toate textele acestea literare este fără îndoială pasajul din *fabliau*-ul *La Cour de paradis*:

> Pour ce vous dit le jour des Ames
> Est après le jour de Tous-Saints
> Que tous en soient certains;
> Elle nous raconte l'histoire
> Que les âmes du Purgatoire
> Pendant tous ces deux jours ont repos;
> Mais que celles qui n'auront pas pardon

Qui pour leurs péchés seront damnées
Soient toutes assurées
Qu'elles n'auront ni repos ni séjour.

(Vă spune că Ziua Morților/Este după cea a Tuturor-sfinților/Să fie încredințați de aceasta;/Ne povestește/Că sufletele din Purgatoriu,/În aceste două zile, se odihnesc;/Dar cele ce nu vor căpăta iertarea/Care vor fi osândite pentru păcatele lor/Să fie încredințate/Că nu vor avea nici odihnă nici stare).

Legătura dintre sărbătoarea Tuturor Sfinților și cea a Pomenirii sufletelor (întâi și două noiembrie) este foarte puternic subliniată, ca și legătura acestor două solemnități cu Purgatoriul. Originalitatea acestor versuri constă mai ales în faptul că, deși sabbatul infernal, odihna săptămânală a osândiților din infern este negată, apare în schimb ideea unei pauze de două zile în Purgatoriu, în locul ideii, întâlnită la Jacques de Vitry, a unui repaos duminical. Cu siguranță că Purgatoriul s-a infernalizat pentru a-i fi transferată tema unui repaos imaginat pentru iad.

Un mare eveniment, chiar la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea, i-a permis Purgatoriului să avanseze venind în întâmpinarea intențiilor Bisericii și a năzuințelor credincioșilor. Este vorba despre jubileul din 1300[96].

INDULGENȚELE PENTRU PURGATORIU: JUBILEUL DIN ANUL 1300

În acel an, papa Bonifaciu al VIII-lea, care începuse lupta împotriva regelui Franței, Filip cel Frumos, și, totodată, împotriva lumii creștine laice, care îndura tot mai greu jugul pontifical, i-a convocat, pentru prima dată, pe toți credincioșii la Roma pentru celebrarea jubileului, în amintirea legii mozaice exprimată în

capitolul XXV din *Leviticul*. Este vorba de un fel de super-an sabbatic, an de ispășire și de odihnă, de eliberare și de întoarcere la obârșii, care trebuia să revină după ce vor fi trecut de șapte ori șapte ani, adică o dată la cincizeci de ani. Anul jubiliar simbolic, care, fără îndoială, n-a fost niciodată într-adevăr realizat. Și de această dată, creștinismul preia un element de la iudaism, iar Evanghelia anunță „anul de îndurare al Domnului" (*Luca*, IV, 19). Încă din Evul Mediu timpuriu, jubileul, chiar dacă nu era practicat de către Biserică, fusese integrat de către unii autori bisericești în noile concepții creștine despre penitență și iertare. Este așadar normal ca jubileul renăscut să întâlnească recentul Purgatoriu, legat și el, istoric și teoretic, de penitență.

Isidor din Sevilla, în *Etymologille* sale, definise jubileul drept un an de iertare *(remissionis annus)* a păcatelor[97]. An de iertare ai cărui promotori din 1300 au semnalat totodată că era și începutul unui nou veac. Împlinire penitențială, anul acesta oferea credincioșilor un soi de substitut de *Millenium*, supravegheat de aproape de către Biserică și Sfântul-Scaun.

Cu acest prilej, papa a acordat pelerinilor veniți la Roma indulgențe depline *(plenissima venia peccatorum)*, iertarea completă de păcate, care, până atunci, nu fusese acordată decât cruciaților, și a extins acțiunea acestei indulgențe și asupra morților, adică a unor suflete aflate în Purgatoriu. Această extindere nemaiauzită a indulgențelor s-a făcut târziu și într-un fel oarecum indirect.

Printr-o hotărâre dată în 1300, la Crăciun, Bonifaciu al VIII-lea a acordat indulgență deplină tuturor acelora care muriseră în timpul pelerinajului, în drum spre Roma, și tuturor acelora care, deși fuseseră hotărâți să ducă pelerinajul până la capăt, fuseseră împiedicați s-o facă[98]. Măsura era totuși capitală.

S-ar fi zis că papa hotărăște „eliberarea, totodată, de orice pedeapsă a unor suflete aflate în Purgatoriu"[99]. Teoria puterii pontificale în privința aceasta fusese, desigur, făcută mai înainte, în primul rând, așa cum am

văzut, de sfântul Bonaventura și sfântul Toma de Aquino. Se pare însă că niciodată până atunci papa nu o aplicase. Posibilitatea pe care o aveau cei vii de a-i scăpa pe cei morți din Purgatoriu nu se făcuse, până atunci, decât *per modum suffragii*, prin transferarea către morți a unor merite pe care cei vii le dobândeau datorită faptelor bune pe care le săvârșeau.

După acest moment deosebit, se pare că puterea pontificală în materie de eliberare a morților din Purgatoriu a rămas încă teoretică, până în secolul al XV-lea. Specialistul în drept canonic Alessandro Lombardo, mort în 1314, a spus întruna că papa poate veni în ajutor celor care se află în Purgatoriu folosind indulgențele, indirect sau „accidental", că poate acorda indulgențe tuturor celor „care se roagă sau fac fapte bune pentru defuncții din Purgatoriu"; totul a fost zadarnic, deoarece urmașii lui din secolul al XIV-lea nu s-au încumetat, după cât se știe, să uzeze de această putere nemăsurat de mare asupra lumii celeilalte. Însă inițiativa, așa limitată cum era, fusese luată: O etapă în inserțiunea indulgențelor în sistemul Purgatoriului fusese depășită.

PERSISTENȚA OSTILITĂȚII ÎMPOTRIVA PURGATORIULUI

Această hotărâre a lui Bonifaciu al VIII-lea cu prilejul jubileului din 1300, care a fost un foarte mare succes, este oarecum punctul unde se oprește triumful Purgatoriului în secolul al XIII-lea. Nu trebuie totuși să uităm că, la această cumpănă a veacurilor, Purgatoriul nu avea, în lumea creștină, doar adepți.

Printre adversari, se numără mai întâi ereticii.

La începutul secolului al XIV-lea, în 1335, la Giaveno, în Piemont, numeroși valdenzi mai declară încă în fața inchizitorului dominican: „Pe lumea cealaltă nu există

decât Paradisul și Infernul, Purgatoriul nu este decât pe lumea aceasta[100]."

Totuși, în alte cazuri, suspecți vădit eretici, sau care trec drept eretici, par să se împace oarecum cu Purgatoriul, fie că l-au integrat într-un fond de credințe populare despre lumea cealaltă fie că au fost sensibili la imaginarul Purgatoriului.

Este, de pildă, cazul unei femei, Rixende, interogată de Inchiziție la Narbonne, în 1288. S-ar părea că face parte din mediul beghinelor legate de franciscanii spirituali. Femeia declară că, în urmă cu opt ani, de Sfântul Matei, „a fost răpită și dusă în cer și că l-a văzut pe Iisus stând în picioare și așezat, și pe mama sa, Maria, alături de el, iar lângă ei, pe sfântul Francisc". Mai spune că „i-a văzut pe tatăl și pe mama ei în Purgatoriu ispășindu-și păcatele și i-au spus că pentru a-i scăpa... [aici lipsește ceva din manuscris] și îi spun că mulțumită rugăciunilor ei multe suflete sunt scoase din Purgatoriu și mai ales tatăl și mama ei, precum și o verișoară primară, Aucradis. Mai spune și că, pe când era răpită și dusă în cer, a văzut o femeie, Feràlguière din Béziers, care era împovărată de pedepse în Purgatoriu, chinuită și bătută timp de trei zile... I-a văzut pe tatăl și pe mama ei la poarta Raiului: curând după aceea au fost primiți înăuntru." A doua zi, ea spune că sufletele ce ies din Purgatoriu nu se duc numaidecât în Paradis, ci mai așteaptă un pic. Astfel, tatăl și mama ei, pe care ea i-a scăpat din Purgatoriu prin rugăciuni și dând înapoi grâul pe care ei îl datorau, au trebuit să aștepte o zi și o noapte la poarta Paradisului[101]...

Este de asemenea cazul unor țărani catari din Montaillou. După părerea mea, opinia lui Emmanuel Le Roy Ladurie ar trebui puțin nuanțată: „În toate povestirile acestea, există un mare uitat, Purgatoriul." În procesul lui Raimond Vaissière din Ax, martorul Jean Barra declară sub jurământ: „Când am fost împreună la Encastel, mi-a spus să intru în secta răposatului Pierre Authié ereticul, căci, de făceam astfel, sufletul meu,

ieșind din trup, se va duce numaidecât sau va intra în Paradis și nu va vedea Infernul, prăpastia nici Purgatoriul[102]."

În cazul cel mai complet, care a reținut atenția lui Emmanuel Le Roy Ladurie, cel al lui Arnaud Gélis alias Bouteiller du Mas-Saint-Antonin, vedem coexistând strigoii și Purgatoriul laolaltă. Sufletul răposatului Pierre Durand, canonic la Pamiers, care i se arată în biserica Saint-Antonin, îi pune, firesc, întrebarea clasică: „L-am întrebat ce mai face, și el mi-a spus: «Acum, destul de bine, dar am văzut un loc urât.» L-am întrebat ce loc. Mi-a răspuns: «Am trecut prin focul Purgatoriului, care era fierbinte și rău. Însă doar am trecut prin el.» Mi-a cerut să mă rog pentru el. L-am văzut altă dată în curtea mănăstirii... Și încă o dată, tot în curtea mănăstirii, după care nu l-am mai văzut, căci cred că a ajuns la locul de odihnă[103]."

Arnaud Gélis notează că Infernul pierde în fața Purgatoriului: „Toți cei dinaintea mea mi-au spus că nu trebuie să mă tem de osânda veșnică, deoarece este destul să fii un creștin credincios, să te spovedești și să te căiești pentru a nu fi osândit..."

Pierre Durand este totuși o excepție. Potrivit revelațiilor pe care le-a avut Arnaud Gélis, condiția normală a sufletelor celor morți este să rătăcească și să se ducă prin biserici: „Fac penitență ducându-se prin diferite biserici. Unii merg mai iute, alții mai încet, adică cei ce au o penitență mai mare merg mai iute. Cămătarii, de pildă, aleargă iute ca vântul; dar cei ce au o penitență mai mică merg încet. N-am auzit despre nimeni să îndure o altă penitență decât aceasta, în afară de numitul Pierre Durand care trecuse prin focul Purgatoriului. Când contenesc de a mai umbla prin biserici, se duc la locul de odihnă, unde rămân până în ziua Judecății, după cum mi-au spus morții aceștia[104]."

Când Arnaud Gélis abjură, el trebuie să aibă mai multă considerație pentru Purgatoriu: „La primul articol, retractând greșeala cuprinsă acolo, că deși a crezut că

este spus astfel, el crede acum cu putere că sufletele bărbaților și ale femeilor defuncți se duc în Purgatoriu, unde-și împlinesc penitența pe care n-au împlinit-o pe lumea aceasta. Când aceasta este isprăvită, se duc în Paradisul ceresc unde se află Domnul Christos, Sfânta-Fecioară, îngerii și sfinții[105]."

O altă formă de rezistență la Purgatoriu se întâlnește în special la anumiți călăgări și poeți, mai ales în Italia.

Unii, conservatorii, tradiționaliștii, vor să păstreze vechea opoziție Infern/Paradis și închid ochii în fața acestui al treilea nou loc, creație a unor teologi intelectuali.

Bonvesin dalla Riva[106], un milanez, care trăia în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, terțiar al ordinului umiliaților, scrie un *Libro delle Tre Scritture* unde, între scrisul „negru", care descrie cele douăsprezece cazne ale Infernului, și scrisul „aurit", care arată cele douăsprezece fericiri din Paradis, ceea ce există nu este Purgatoriul, ci Întruparea, patimile Mântuitorului, care alcătuiește scrisul cel „roșu" făcut cu sângele lui Christos.

La aceeași epocă, un alt poet, franciscanul Giacomino da Verona nu reține din „scrisurile" lui Bonvesin decât pe cel negru și pe cel aurit, de care pomenește într-un poem *Despre Ierusalimul ceresc și despre Babilonul infernal*, unde, între plăcerile paradisului și chinurile Infernului, nu există loc pentru purificări intermediare. Aluzia la „subtilitățile" teologilor (v. 19), opoziția netă între bine și rău:

> răul duce la moarte o dată cu îngerul căzut
> binele dă viață cu bunul nostru Iisus
> (v. 331-332)

par să urmărească excluderea planului intermediar al Purgatoriului[107].

Pentru alții, ostilitatea, dacă nu față de Purgatoriu cel puțin față de unele exagerări pioase referitoare la Purgatoriu, pare că ține de teama de a nu regăsi aici anumite superstiții păgâne. Astfel, într-un pasaj din celebrul său

Specchio di vera penitenza, unde denunță „părerile neadevărate și deșarte lăsate de păgânism sau introduse de doctrina cea mincinoasă despre diavol", dominicanul Jacopo Passavanti atacă „deșertăciunea și lăcomia muritorilor care vor să dispună de dreptatea divină și, prin faptele lor, vorbele, jertfele lor, cred că pot scoate înainte de termen sufletele din purgatoriu. Este o mare îngâmfare și o greșeală primejdioasă[108]."

Bonvesin dalla Riva și Giacomino da Verona sunt prezentați ca precursori ai lui Dante. Geniul și îndrăzneala poetului *Divinei Commedii*, prin contrast, ies și mai bine în evidență.

NOTE

1. Poate că niște cercetări mai atente vor permite găsirea unei iconografii a Purgatoriului mai timpurie decât se crede de obicei (a se vedea Apendice III).

2. Despre Gioacchino di Fiore și millenarism, a se vedea savanta lucrare a lui M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969, și frumoasa carte a lui Henry MOTTU, *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel, Paris, 1977. Lucrarea inspirată, dar uneori contestabilă, a lui Norman COHN, *The Pursuit of the Millenium*, London, 1957, trad. fr., *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, 1963, a sensibilizat marele public la mișcările millenariste ce au avut loc din secolul al XI-lea până în secolul al XIV-lea.

3. B. GUENÉE, „Temps de l'histoire et temps de la memoire du Moyen Âge" in *Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, n. 487, 1976-77, pp. 25-36.

4. A se vedea K. HAUK, „Haus – und Sippengebundene Literatur mittelaltlicher Adelsgeschlechter" in *Mittleilungen des Instituts für Österreichische geschichtsforschung*, 62, 1954, pp. 121-145, reluat în *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Wege des Forschung, XXI, 1961, G. DUBY, „Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^{e} et XII^{e} siècles" in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1967, pp. 123-131, G.DUBY „Structures de

parenté et noblesse. France du Nord au XI^{e}-XII^{e} siècles" în *Miscellanea Mediaevalia in memoriam J.F.Niermayer*, 1967, pp. 149-165, ambele reluate în *Hommes et Structures du Moyen Âge*. Paris, 1973, pp. 267-298. L. GENICOT, *Les Généalogies, Typologie des Sources du Moyen Âge occidental*, fasc. 15, Turnhout, 1975.

5. A se vedea lucrările citate mai sus, vol. I, paginile 212-213.

6. Despre succesul genurilor narative la acea epocă, a se vedea fasciculele 12 (*Le Roman*, de J.-CH. Payen și F.N.M. Diekstra, 1975) și 13 (*Le Fabliau* de O. JODOGNE și *Le Lai narratif* de J.-CH. Payen, 1975) din *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* et *La Littérature narrative d'imagination: des genres littéraires aux techniques d'expression* (Colloque de Strasbourg, 1959). Paris, 1961. Lipsește un studiu de ansamblu despre „fenomenul narativ" în Evul Mediu și avântul lui în secolul al XIII-lea.

7. Cititorul a înțeles desigur că expresia „a-și ispăși pedeapsa" (fr. „purger sa peine") vine de la credința în Purgatoriu.

8. Philippe ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Paris, 1977, p. 110.

9. H. NEVEUX, „Les lendemains de la mort au Moyen Âge" în *Annales E.S.C.*, 1979, pp. 245-263.

10. Jean DELUMEAU în primul volet al marii sale sinteze despre *La peur en Occident du XIV^{e} au XVIII^{e} siècle (1978)*, Jean WIRTH în frumosul său studiu despre *La jeune fille et la mort* (Recherches sur les thèses macabres dans l'art germanique de la Renaissance), 1979.

11. Michelle BASTARD-FOURNIÉ, „Le Purgatoire dans la région toulousaine au XIV^{e} siècle et au début du XV^{e} siècle", în *Annales du Midi*, pp. 5-34: „Succes efemer la scara timpului istoric, se pare că în secolul al XVIII-lea Purgatoriul nu mai este în centrul preocupărilor religioase ale celor din Toulouse, dacă ne încredem doar în mărturia testamentelor" (p. 5, nota 2).

12. A se vedea pp. 212-214.

13. A. AARNE și S. THOMPSON, *The Types of the Folktale*, ed. a 2-a revăzută, Helsinki, 1964, p.161.

14. Jean-Claude Schmitt, în cercetările sale despre strigoi, se interesează în special de acest aspect.

15. CONRAD D'EBERBACH, *Exordium magnum cisterciense*, II, 23, ed. B. Griesser, Roma, 1961, pp. 143-147. Îi mulțumesc domnului Philippe Dautrey, care pregătește un studiu despre *La Mort cistercienne*,

că mi-a atras atenția asupra acestor texte*.

16. Tot din *Liber miraculorum* de Herbert, *ibid.*, p. 229.

17. *Ibid.*, pp. 332-334.

18. A se vedea Apendice IV, pp. 324-332.

19. *Chronica* ROGERI DE WENDOVER, *Flores Historiarum*, t. II, London, 1887, pp. 16-35. Mathieu Paris, călugăr tot la mănăstirea Saint-Albans, mort în 1259, în ale sale *Marile Cronici (Chronica Majora)*, unde îl continuă pe Roger de Wendover, s-a mulțumit să copieze cuvânt cu cuvânt povestea lui Thurchill așa cum a găsit-o în *Florile povestirilor*, MATTHAEI PARISIENSIS, Monachi Sancti Albani, *Chronica Majora*, t. II, London, 1874, pp. 497-511.

20. Despre *exemplum* a se vedea fascicula *L'exemplum* din *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, în curs de apariție, de Cl. BRÉMOND, J. Le GOFF și J.-Cl. SCHMITT**.

21. Despre practica predicii, lucrarea, veche, a lui A. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Âge, spécialement au XIII^e siècle*, Paris, 1886, retipărită la Geneva, 1974, oferă și astăzi date și idei prețioase. A se vedea și schița lui J. LE GOFF și J.-Cl. SCHMITT, „Au XIII^e siècle: une parole nouvelle" în *Histoire vécue du peuple chrétien* (coordonată de J. DELUMEAU), vol. I, Toulouse, 1978, pp. 257-279.

22. Despre Jacques de Vitry, Alberto FORNI, „Giacomo da Vitry, Predicatore e sociologo" în *La Cultura* XVII/1, 1980, pp. 34-89.

23. JACQUES DE VITRY, *Sermones vulgares*, Sermo 68 *Ad conjugatos*, inedit, transcriere de Marie-Claire Gasnault, în special după manuscrisul Cambrai 534 și Paris BN, ms latin 17 509.

24. Predică inedită *Sermo communis omni die dominica* (1) după manuscrisul 455 de la Liège, fol. 2-2 v. comunicat de Marie-Claire Gasnault, căreia îi mulțumesc călduros.

25. *The Exempla or illustrative stories from the sermones vulgares of Jacques de Vitry*, ed. Th. F. Crane, London, 1890, retipărită la Nendeln, 1967. Ediție prețioasă datorită notelor sale, dar mediocră în ceea ce privește textul și care desprinde *exempla* din contextul predicii, fapt ce

---

* Domnul J. Le Goff ne informează că Philippe Dautrey nu a publicat acest studiu (*n.t.*).

** Domnul J. Le Goff ne informează că lucrarea a apărut, fasc. 82, Turnhout, Brepols, 1982 (*n.t.*).

nu permite să se aprecieze întreaga lor semnificație. *Exemplum* citat este numărul CXIV, pp. 52-53.

26. *Ibid.*, n. CXXII, p.56.

27. A se vedea Fritz WAGNER, „Studien zu Caesarius von Heisterbach" în Analecta *Cistercensia* 29, 1973, pp. 79-95.

28. CEZARIE DIN HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange, Köln-Bonne-Bruxelles, 1951. F. Wagner anunță în articolul menționat mai sus o nouă ediție critică. Andrée Duby, căruia îi mulțumesc pentru informațiile și sugestiile sale, pregătește o lucrare foarte importantă despre *Dialogus miraculorum*[*].

29. Într-un text remarcabil, pe care a avut bunăvoința să mi-l pună la dispoziție, Alberto Forni arată că, pentru cei ce ascultau predicile, tema Purgatoriului „este o sursă de spaimă". Este adevărat, dar în alte contexte, că infernalizarea Purgatoriului nu este atât de puternică. A. FORNI, „Kerigma e adattamento Aspeti della predicazione cattolica nei secoli XII-XIV" (în curs de apariție în *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*)[**].

30. Sunt *exempla* I, 32 (convertirea unui abate din Morimond, care învie); II, 2 (călugăr apostat care se face tâlhar de drumul mare, în momentul morții se căiește și alege două mii de ani în Purgatoriu); III, 24 (un duhovnic, săvârșind păcatul de sodomie cu un adolescent și care s-a căit foarte mult, dar care n-a îndrăznit să se spovedească, se arată, după ce moare, adolescentului, îi povestește chinurile la care este supus în Purgatoriu și-l îndeamnă pe tânăr să se spovedească); III, 25 (un novice cistercian, mort înainte de a se fi putut spovedi, scapă de Purgatoriu spovedindu-se unui abate în timpul unei apariții în vis); IV, 30 (ispitirea și viziunile tânărului călugăr de la Heisterbach, Chrétien, căruia sfânta Agata îi spune că șaizeci de zile de boală grea pe această lume vor fi socotite ca șaizeci de ani în Purgatoriu); VII, 16 (Chrétien, călugăr de la Hemmenrode, credincios al Fecioarei Maria, își vede într-o viziune sufletul străbătând un foc foarte mare, dar în cele din urmă se duce în Paradis); VII, 58 (un tâlhar se învoiește să nu săvârșească nici o

---

[*] După cum ne spune Domnul J. Le Goff, noua ediție critică anunțată de F. Wagner nu a apărut, iar Andrée Duby a renunțat să mai scrie această carte (*n.t.*).

[**] Domnul J. Le Goff ne scrie că A. Forni, renunțând la cercetare și la învățământ, nu a mai scris acest studiu (*n.t.*).

nelegiuire sâmbăta, în cinstea Fecioarei, şi lasă să fie spânzurat şi decapitat; în felul acesta scapă de Purgatoriu); XI, 11 (servitorul Mengoz, înviat din morţi de abatele Gilbert, povesteşte că a văzut pe lumea cealaltă morţi care aveau să scape din Purgatoriu peste treizeci de zile).

31. I, 32, ed.Strange, I. pp. 36-39.

32. II, 2, ed. Strange, I, pp. 58-61.

33. IV, 30, ed. Strange, I, pp. 198-202.

34. VII, ed. Strange II, pp. 17-23.

35. XII, 24, ed. Strange II, pp. 335-336.

36. A se vedea G. DUBY, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981.

37. Cămătarilor le este refuzată înmormântarea creştinească.

38. L.K. LITTLE, „Pride Goes before Avance: Social Change and the Vices in Latin Christendom" în *American Historical Review*, 76 (1971), 16-49.

39. J. LE GOFF, „The Usurer and Purgatory" în *The Down of Modern Banking* (Center for Medieval and Renaissance Studies, University of California, Los Angeles) New Haven-London, 1979, pp. 25-52.

40. *Dialogus miraculorum*, XII, 25, ed. Strange, II, pp. 336-337.

41. *Ibid.*, XII, 26, pp. 337-338.

42. *Ibid.*, XII, 27, pp. 338-339.

43. *Ibid.*, XII, 28, p. 339.

44. *Ibid.*, XII, 29. pp. 339-340.

45. *Ibid.*, XII, 30, pp. 340-341.

46. *Ibid.*, XII, 31, pp. 341-342.

47. *Ibid.*, XII, 32, p. 342

48. *Ibid.*, XII, 33, pp. 342-343.

49. *Ibid.*, XII, 34, p. 343.

50. *Ibid*, XII, 35, pp. 343-344.

51. *Ibid.*, XII, 36, pp. 344-345.

52. *Ibid.*, II, 37, pp. 346-347.

53. A se vedea H. DONDAINE, „L'objet et le *medium* de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^{e} siècle", în *Revue de théologie antique et médiévale*, 19, 1952, pp. 60-130. Despre criza pricinuită în secolul al XIV-lea de negocierea privitoarea la vederea lui Dumnezeu de papa Ioan al XXII-lea, a se vedea M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Roma, 1973.

54. *Dialogus miraculorum*, XII, 38 şi XII, 39, pp. 347-348.

55. Pe tema celor șapte daruri ale Sfântului-Duh în secolele XII-XIII (septenarii sunt în vogă : sfintele taine, păcatele capitale, artele liberale etc.) a se vedea O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. III, *Problèmes de morale*, Louvain, 1949, chap. XVI, „Les dons du Saint-Esprit du XII^e siècle à l'epoque de saint Thomas d'Aquin, pp. 327-456.

56. O ediție a tratatului lui Étienne de Bourbon este în curs de pregătire de către École Nationale des Chartes (Paris) în colaborare cu grupul de antropologie istorică a Occidentului medieval de la École des hautes Études en sciences sociales (Paris) și Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Roma). Transcrierea capitolului *De dono timoris* a fost asigurată de Georgette Lagarde, căreia îi mulțumesc foarte mult, pornind de la manuscrisul latin 15970 de la Biblioteca Națională din Paris, în care Purgatoriul ocupă fol. 156-164. O antologie de *exempla*, făcută după culegerea lui Étienne de Bourbon, a fost publicată în secolul trecut de către A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle*, Paris, 1877. Autorul a scos 14 *exempla* referitoare la Purgatoriu, care se află la paginile 30-49. D-na Lagarde a transcris toate cele 39 de *exempla* despre Purgatoriu. Humbert de Romans, marele șef al Predicatorilor, a alcătuit în mănăstirea dominicanilor din Lyon, unde se retrăsese, între 1263 și anul morții sale, 1277, o culegere de *exempla*. *Liber de dono timoris* sau *Tractatus de habundancia exemplorum*, care așteaptă să apară în ediție critică și să fie studiat. Este foarte asemănător cu tratatul lui Étienne de Bourbon.

57. GERVAIS DE TILBURY, ed. LEIBNIZ, *Scriptores rerum brunsvicensium*, I, 921 și LIEBRECHT, *Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia*, Hannover, 1856, p. 12.

58. Text latin în A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques...*, p. 32.

59. Arturo GRAF, „Artù nell'Etna" în *Leggende, miti e superstizioni del Medio Evo*, Torino, 1925.

60. A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques*, pp. 30-31.

61. *Ibid.*, p. 43.

62. Îi mulțumesc doamnei Colette Ribaucourt, care a transcris un manuscris inedit din *Alphabetum narrationum*, pentru faptul de a fi

binevoit să-mi transmită „*exempla* despre Purgatoriu". Despre *Alphabetum narrationum* a se vedea J. LE GOFF, „Le vocabulaire des *exempla* d'après l'*Alphabetum narrationum*" în *La lexicographie du latin médiéval* (actes du colloque de Paris, 1978), Paris, 1981.

Dacă vrem să ne facem o oarecare idee despre locul Purgatoriului în *exempla* medievale, putem consulta *Index exemplorum* de F.C. Tubach, care a cercetat cu precădere principalele culegeri de *exempla* despre Purgatoriu. În fascicola despre Tipologia surselor din Evul Mediu occidental privitoare la *exempla*, vom găsi amănunte asupra meritelor și păcatelor acestui instrument de lucru: F.C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religiuous Tales*, FF Communications, nr. 204, Helsinki, 1969.

63. Nicole BÉRIOU, „La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273", extras din *Recherches augustiniennes*, vol. XIII, 1978, pp. 105-229.

64. *Ibid.*, p. 124.

65. *Ibid.*, p. 124.

66. *Ibid.*, p. 129.

67. *Ibid.*, p. 138.

68. *Ibid.*, p. 143.

69. *Ibid.*, p. 154.

70. *Ibid.*, p. 160.

71. *Ibid.*, p. 185, n. 253.

72. *Ibid.*, p. 221.

73. E. KLEINSCHMIDT, „Die Colmarer Dominikaner Geschichtsschreibung im 13. und 14. Jahrhundert" în *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 28, Heft 2, 1872, pp. 484-486.

74. A se vedea frumoasa carte a lui André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431). Recherches sur les mentalités religieuses médiévales*, Roma, 1981.

75. Despre culegerile de legende în limba latină, excelenta prezentare a lui Guy PHILIPPART, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, Turnhout, 1977.

Jean-Pierre Perrot a susținut, în 1980, la universitatea Paris-III, o interesantă teză de doctorat despre un grup de culegeri de legende în franceză, datând din secolul al XIII-lea. Continuă cercetările despre

culegerile de legende în engleză și germană* .

76. Ediția textului latin al *Legendei aurite* de Th. Graese, Dresda-Leipzig, 1846, n-a fost făcută decât după un singur manuscris. Mediocrei traduceri în franceză a lui Roze, Paris, 1900 (reed. în 1967), i se va prefera cea, mai greu de găsit, a lui Téodor de Wyzewa, Paris, 1902.

77. *Legenda aurea*, ed. Graese, pp. 213-216.

78. *Ibid.*, pp. 728-739.

79. *„Purgantur in quodam loco juxta infernum posito qui purgatorium dicitur"*, *ibid.*, p. 730.

80. *Ibid.*, p. 736.

81. *Ibid.*, p. 739.

82. Despe Lutgarda, a se vedea S. ROISIN, „Sainte Lutgarde d'Aywières dans son ordre et son temps", în *Collectanea Ordenis Cistercensium reformatorum*, VIII, 1946, pp. 161-172, L. REYPENS, „Sint Lutgarts mysticke opgang", în *Ons gest Erf.*, XX, 1946.

83. *Vita*, II, 4, *Acta Sanctorum*, 16 iunie, *Juin*, IV, éd. Paris-Rome, 1867.

84. *Vita*, II, 9, *ibid.*, p. 198.

85. *Vita*, III, 5, *ibid.*, p. 205.

86. *Vita*, III, 8, *ibid.*, p. 206.

87. Cf. J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'Au-delà, les hommes, la mort et la religion dans la région comtadine à la fin du Moyen Âge*, Roma, 1981, și M. BASTARD-FOURNIE, „Le Purgatoire dans la région toulousaine au XIV^e^ au début du XV^e^ siècle", în *Annales du Midi*, 1980, 5-34, notamment pp. 14-17 (și n. 65).

88. J.-P. REDOUTEY, „Le testament de Renaud de Bourgogne, Comte de Montbéliard", în *Société d'émulation de Montbéliard*, vol. LXXV, fasc. 102, 1979, pp. 27-57. A se vedea scurta notiță a lui P.C. TIMBAL, „Les legs pieux au Moyen Âge", în *La Mort au Moyen Âge*, colloque de la Société des historiens médiévistes, Strasbourg, 1975, Strasbourg, 1977, pp.23-26.

89. J.-L. LEMAÎTRE, *Répertoire des documents nécrologiques français*, sous la direction de P. Marot, Recueil des historiens de la France, 2 vol., Paris, 1980, pp. 23-24.

---

* Domnul J. Le Goff ne spune că, după cât știe domnia sa, teza nu a fost publicată (*n.t.*).

90. Textul original a fost publicat de G. FAGNIEZ, *Documents pour servir à l'histoire de l'industrie en France*, t. I, Paris, 1898.

91. Am reținut exemplele date de TOBLER-LOMMATZCH, *Altfranzösisches Wörterbuch*, VII, 1969, col. 2096-2097, s. v. *purgatoire* și referințele lui J.-Ch. PAYEN, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genève, 1968, s. v. *purgatoire*, reținând însă numai textele unde se vorbește explicit despre purgatoriu, ceea ce nu este cazul, de pildă, în „povestirea pioasă" *Le chevalier au barisel*.

92. PHILIPPE DE NOVARE, *IV âges d'omes*, éd. M. de Fréville, Paris, 1888, p. 32. *„Si fait li jones po de penitance ou siècle: si estuet qu'il la face grant et longue en purgatoire."*

93. *Li romans de Baudouin de Sebourc*, XVI, 843, în Tobler-Lommatzch, VII, 2097.

94. *En purgatoire c'est la somme*
Menez en fu por les meffaix
Qu'en sa vie out ouvrez et fait (ibid.)

95. *Et sages home amesurer*
Se doit si ke puisse durer
S'aumosne tant qu'il iert en vie
Si qu'a la mort li fache aïe
De li mener en purgatoire
Pour lui poser net en la gloire...
La Dîme de penitence, 2 8885 (citat de Tobler-Lommatzch, VII, 2097).

96. Arsenio FRUGONI, „Il Giubileo di Bonifacio VIII" în *Bolletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Maratoriano*, 1950, pp. 1-121, reluat în *Incontri nel Medio Evo*, Bologna, 1979, pp. 73-177.

97. *PL*, 72, 222.

98. *Bullarium Anni Sancti*, ed. H.Schmidt, Roma, 1949, p. 35.

99. A. FRUGONI, *Incontri nel Medioevo*, p. 106.

100. G.G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Torino, 1977, pp. 167, 176, 178, 185, 192, 196, 198.

101. *Inquisitio in Rixendin fanaticam*, în I. von DOLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890, t. II, pp. 706-711.

102. J. DUVERNOY, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier*, Paris-La Haye, 1978, I, 354.

103. *Ibid.*, p. 160.

104. *Ibid.*, p. 163.

105. *Ibid.*, p. 167.

106. BONVESIN DALLA RIVA, *Le opere volgari*, ed. G. Contini, I. Roma, 1941. Am consultat ediția da Leandro BIADENE, *Il libro delle Tre Scritture di Bonvesin dalla Riva*, Pisa, 1902. Datorez prietenilor mei Girolamo Arnaldi și Raoul Manseli accesul la textele lui Bonvesin dalla Riva și Giacomino da Verona.

107. GIACOMINO DA VERONA, *La Gerusalemme celeste e la Babilonia infernala*, ed. E. Barana, Verona, 1921. Am folosit ediția R. Broggini - G. Contini, în *Poeti del Duecento*, I, Neapole, 1960, pp. 627-652.

108. JACOPO PASSAVANTI, *Lo Specchio di vera penitenza*, ed. M. Lenardon, pp. 387-391.

10

Triumful poetic. „Divina Commedia"

Peste ceva mai mult de o sută de ani de la nașterea sa, Purgatoriul beneficiază de o șansă extraordinară: geniul poetic al lui Dante Alighieri, născut la Florența în 1265, îi asigură, pentru totdeauna, un loc privilegiat în amintirea oamenilor. Între exilul său din Florența, în 1302, și moartea la Ravenna, în 1321, Dante compune *Divina Commedia*, din care primele două cânturi, adică *Infernul* și *Purgatoriul*, erau terminate în 1319, după cum o dovedește o scrisoare a învățatului bolognez Giovanni del Virgilio.

Închei această anchetă cu *Divina Commedia* nu numai pentru a arăta, încă o dată, rolul întâmplării în istoria Purgatoriului. Nu numai pentru a lăsa, la capătul acestei cărți, Purgatoriul pe culmile pe care l-a pus Dante. Ci și mai ales fiindcă Dante, într-o operă excepțională, a adunat într-o simfonie cele mai multe din temele răzlețe pe ale căror urme am mers eu aici. *Il Purgatorio* este o concluzie sublimă la lenta geneză a Purgatoriului. Iar printre imaginile posibile și uneori concurente ale Purgatoriului, pe care Biserica, deși apăra esența dogmei, le lăsa la alegerea – dictată de sensibilitate și imaginație – creștinilor, este cea mai nobilă reprezentare a Purgatoriului născută din spiritul omenesc.

In mulțimea comentariilor dantologilor, printre care ar fi ridicol să vreau să mă număr și eu, am urmat calea simplă a unei lecturi naive a poemului, având drept călăuză amintirea numeroaselor texte ce precedaseră, în căutarea Purgatoriului[1], *Divina Commedia*. Voi arăta mai întâi traseul urmat de mine.

SISTEMUL DANTESC AL PURGATORIULUI

Despre aceasta, Dante a spus destul de multe în ultimul vers din *Infern*. Poetul și călăuza sa, Vergiliu, au ieșit afară „spre a vedea iar stelele" *. Purgatoriul nu este subteran. El se află la nivelul pământului, sub cerul înstelat. Un bătrân, un înțelept al Antichității, Caton de Utica, îi întâmpină, căci el este păzitorul Purgatoriului. Acesta este un munte a cărui parte inferioară este un loc de așteptare, unde stau și așteaptă morții care nu sunt încă vrednici să intre în Purgatoriul propriu-zis. Muntele se ridică în emisfera sud, ocupată, după cum spune Ptolomeu, pe care Dante îl urmează, de un ocean golit de apă, unde cei vii nu pot pătrunde. Muntele se ridică la antipozii Ierusalimului (II, 3, IV, 68 sqq.). La purgatoriul propriu-zis, cei doi pelerini ajung în cântul al nouălea, când Vergiliu îi spune însoțitorului său:

> ajungi acum să vezi și Purgatorul.
> Vezi largul Zid ce-n jur îl cercuiește,
> iar unde pare rupt îi stă zăvorul.
>
> (IX, 49-51).

Purgatoriul este alcătuit din șapte cercuri sau cornișe suprapuse (*cerchi, cerchie, cinghi, cornici, giri, gironi*) a

---

* Citatele din Divina Commedia sunt date după versiunea lui George Coșbuc, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956 (*n.t.*).

căror circumferință se micșorează către vârful muntelui. Suflete își spală aici cele șapte păcate capitale: îngâmfarea, pizma, mânia, lenea, zgârcenia, lăcomia, desfrâul. În vârful muntelui, Vergiliu și Dante intră în paradisul terestru unde se petrec ultimele șase cânturi ale *Purgatoriului* (XXVIII - XXXIII). Vergiliu, care, în pragul Paradisului terestru, a renunțat la rolul lui de călăuză, spune celui pe care îl călăuzise până atunci:

> Nici glas nici semn tu nu mai aștepta
> e liber, drept și tare-al tău arbitriu
> și-ar fi greșeal-a nu ți-l asculta:
> deci domn pe tine te-ncunun și-nmitrui
> (XXVII, 139-142).

Poetul dispare și-l lasă pe Dante plângând (XXX, 49-54); curând, i se arată Beatrice, care avea să-i fie călăuză în ultima parte a pelerinajului său, în cea de-a treia împărăție, Paradisul.

Nimeni n-a exprimat mai bine decât Dante legătura sistemului Creației pe lumea aceasta și pe cea de dincolo. Din Infern, se urcă la nivelul lumii intermediare și temporare, nivelul pământului, de unde se înalță înspre Cer muntele Purgatoriului încununat de Paradisul terestru, care nu mai este situat într-un colț pierdut al universului, ci la nivelul său ideologic, cel al neprihănirii, între vârful purificării în Purgatoriu și începutul slavei cerești. Relativ sacrificate aici par a fi limburile, asupra cărora, în secolul al XIII-lea, teologii de meserie au discutat pe îndelete, fără să fi determinat însă, ca urmare firească, o înrădăcinare adâncă a acestor locuri marginale în credințe și în practici. Adevăratul sistem al lumii celeilalte, adoptat de masa credincioșilor, nu este cel cu cinci locuri, ci cel cu trei locuri. Limburile sunt totuși și ele prezente în *Divina Commedia*. Cele două limburi: cel al înțelepților din vechime și al Patriarhilor, cel al copiilor din lumea creștină. Simțim că, aici, Dante este sfâșiat între, pe de o parte, admirația, recunoștința,

dragostea față de marile spirite păgâne – alegerea lui Vergiliu drept călăuză este plină de semnificație –, mila și duioșia lui față de pruncii morți, abia născuți, și, pe de altă parte, stricta lui ortodoxie creștină. Nimeni nu va putea fi mântuit în cer dacă nu a fost botezat. Însă Dante este hărțuit întruna, în lungul său pelerinaj, de populația celor două limburi. Înțelepții și drepții de dinainte de Christos au două destine diferite. Cei care au trăit sub legea veche au fost mântuiți de Christos, care a coborât în acea parte a Infernului ce alcătuia limbul Patriarhilor,

> și pe-alții mulți îi scoase'n acest fel
>
> (*Infernul*, IV, 61).

apoi a închis pentru totdeauna această parte a Infernului. Cât despre păcătoși, aceștia trebuie să rămână la nivelul întunericului, însă Dumnezeu le-a dat în partea cea mai înaltă a infernului, la nivelul primului cerc, un castel frumos (*nobile castello*), „un câmp frumos cu verde primăvară", mărginit de o parte de „un loc deschis, frumos și nalt" (*Infernul*, IV, 116 sqq.). Înțelepții antici, a căror evocare, ale căror reminiscențe îl însoțesc întruna pe Dante în timpul pelerinajului său, sunt prezenți, explicit, în *Purgatoriu*: Aristotel, Platon și mulți alții, despre care spune că „au dorit în zadar" să-l cunoască pe adevăratul Dumnezeu (III, 40-45); Juvenal, pe care Vergiliu îl amintește coborând în limbul infernului (XXII, 14); pe Statiu, care, neliniștit, îl întreabă pe maestrul său Vergiliu dacă marii scriitori romani sunt osândiți, iar Vergiliu îi răspunde că aceștia sunt împreună cu el „în primul cerc al Iadului", unde vorbesc adesea despre munte, muntele Purgatoriului, unde locuiesc doicile lor, Muzele (XXII, 97 sqq.). De altfel, pe unul dintre ei l-a pus Dumnezeu paznic al muntelui Purgatoriului: Caton de Utica. Unii s-au mirat văzând că rolul acesta este încredințat unui păgân, care, pe deasupra, se sinucisese. Însă Dante avea, pentru cel ce fusese, cu prețul propriei vieți,

campionul libertății, o vie admirație (*Purgatoriu*, I, 70-75). În *Banchetul*, Vergiliu face din el simbolul cetățeanului, al eroului vieții civice, care socotește că s-a născut „nu pentru el însuși, ci pentru patrie și pentru întreaga lume"[2].

Pruncii morți înainte de a fi fost botezați, și care nu erau întinați decât de păcatul originar, se află, împreună cu înțelepții păgâni, în același castel din cel dintâi cerc. Vergiliu spune acest lucru trubadurului Sordel, întâlnit în antepurgatoriu:

> Un loc e-n iad, și-o noapte fără de fine
> ni-l face trist, nu cazna, și-ntristați
> noi nu-n urlări ne plângem, ci-n suspine.
> Acolo stau cu pruncii cei curați
> pe care-i duse moartea mai nainte
> de-a fi de culpa-ntregii lumi spălați
> (VII, 28-33).

Chiar și în *Paradis*, Dante va mai pomeni încă de pruncii aflați în limbul infernului.

Înțelegând rolul de intermediar activ al Purgatoriului, pe care l-a arătat datorită încarnării lui spațiale și figurării logicii spirituale în care se inserează, Dante a știut atât de bine să-i dea toate dimensiunile ce-l caracterizează, a știut să facă legătura între cosmogonia și teologia Purgatoriului. Unii comentatori au susținut că a introdus – aproape ca un fel de umplutură – în *Divina Commedia*, cunoștințele dobândite frecventând, cum spune chiar el, „școlile călugărilor și certurile filosofilor", în care se aruncase cu trup și suflet după moartea Beatricei, în 1290. Cosmogonia, filosofia și teologia lui alcătuiesc însăși materia – materia și spiritul – poemului, cine nu-și dă seama de aceasta?

Purgatoriul este „a doua împărăție", între Infern și Paradis. Însă Dante are despre această cealaltă lume intermediară o idee foarte dinamică și spirituală. Purgatoriul nu este un loc intermediar neutru, ci unul orien-

tat. El ține de la pământ, unde mor viitorii aleși, până la cer, unde este locuința lor veșnică. În drum, se spală de păcate, devin tot mai curați, se apropie mai mult de vârf, de înălțimile cărora le sunt meniți. Din toate reprezentările geografice pe care imaginarul lumii celeilalte, de atâtea veacuri, i le oferea lui Dante, el a ales-o pe aceea, singura, care exprimă adevărata logică a Purgatoriului, cea în care este urcat muntele. Pentru Dante, care realizează, în evocarea sfârșitului sfârșitului, sinteza între ceea ce este cel mai nou (Purgatoriul) și ceea ce este cel mai tradițional (frica de Infern și dorința de a ajunge în Paradis), nu există cristalizare a sentimentelor în jurul morții. El se mulțumește să o evoce, în mod semnificativ, în cântul al doilea din *Purgatoriul*, unde, în corabia îngerului luntraș, sufletele „cântau cu toții-un singur glas, în cor" psalmul CXIII *In exitu Israel de Aegypto*, care se cânta în Evul Mediu în timp ce morții erau duși de acasă la biserică și apoi la cimitir (II, 46-48). Esențialul se află în urcarea acestui munte, numit fără încetare „il monte", în toată cartea[3], și chiar și „sfântul munte" (*il sacro monte*, XIX, 38), divinul munte (*il santo monte*, XXVIII, 12). Muntele acesta, în două versuri din acelea în care numai el știe să evoce mai multe sensuri deodată, Dante îl definește ca un *puț*, model redus al unui vulcan, înălțat parcă înspre cer unde trebuie de altfel să ducă:

privii spre muntele ce-și face cale
spre cer din ape-al lumii cel mai sus.
(e diedi il viso mio incontro al poggio
che 'nverso il ciel più alto si dislaga)
(III, 14-15).

Munte foarte înalt, foarte râpos, foarte greu de urcat. Vergiliu îl târăște literalmente pe Dante și urcă amândoi în patru labe:

Urcam pe scocul ruptei stânci de sus
că de ambii săi pereți având strâmtoare

și-având genunchiu-n locul mâinii pus.
Pe nalta culme-a râpei suitoare
ajunși apoi, pe-un liber brâu ce-avea:
„Maestre, – am zis – ce drum s-alegem oare?"
„De-acum la vale nici-un pas, – zicea, –
mereu câștigă-ți munte-n urma mea."
(IV, 31-38).
dar vârf avea ce nu-mi putea să-mi fie văzut
(IV, 40).

Această „a doua împărăție", care este o întreagă lume, este împărțită, la rândul ei, în regiuni pe care Dante le numește tot împărății: sunt cele „șapte împărății", prin care Vergiliu îi cere paznicului Caton să-i lase să treacă, pe Dante și pe el:

să-ți trec a tale șapte-mpărății
(I, 82).

Ca să treacă dintr-o împărăție în alta, de pe o cornișă pe cea de deasupra, călătorii urcă scări, trepte abrupte, (*scale, scaglioni, scallo, gradi* etc.). Iată-i, de pildă, urcând de la a patra cornișă la a cincea:

să-ntrăm pe scocul asprei stânci
(XIX, 48).

MUNTELE SPĂLĂRII DE PĂCATE

Însă muntele acesta este muntele spălării de păcate, acesta fiind actul esențial ce se produce aici. Tema este formulată de Dante chiar din capul locului:

și-ncep de-al doilea regn acum a spune
în care, spre-a fi demn de cerul sfânt,
umanul spirit scoarța și-o depune
(I, 4-6).

Adresându-se lui Caton, Vergiliu amintește că scopul acestei părți a călătoriei este să-i arate lui Dante cum se spală sufletele de păcate:

> și vreau să vadă și poporul pus
> ce-aici se curăță sub sfânta-ți pază.
> (I, 65-66).

În această spălare colectivă, Dante se oprește la unele spălări individuale de păcate. Este cazul poetului Guido Guinizelli, de pildă, pe cea de-a șaptea cornișă, cea a desfrânaților:

> sunt Guido Guinicell, și-aci-n spălare
> (XXVI, 92).

Spălarea de păcate pe munte se face în trei feluri. Printr-o pedeapsă materială, care biciuiește apucăturile cele rele și îndeamnă la virtute. Prin meditație la păcatul ce trebuie spălat și la virtutea opusă: întrucâtva, în *Purgatoriul*, avem un tratat despre virtuți și despre vicii. Meditație favorizată de pilda morților iluștri sau cunoscuți întâlniți pe cornișe. Aici, Dante regăsește și dezvoltă utilizarea tradițională a morților din Purgatoriu în scopuri politice (și ce alt poet a fost mai politic decât el?), într-o lecție spirituală mai elevată. În sfârșit, purificarea se face prin rugăciune, care spală sufletul de păcate, îl întărește în slava lui Dumnezeu și exprimă speranța[4].

Principiul care explică repartiția sufletelor pe cornișele Purgatoriului este iubirea. Vergiliu îi explică lui Dante mecanismul acesteia, când se află pe la mijlocul muntelui, între cornișa a treia, a mânioșilor, și a patra, a trândavilor.

La un popas, care nu trebuie să oprească lecția ce i se dă pe măsură ce urcă, Dante îl întreabă pe călăuza sa:

„Să-mi spui, o, dulce tată, ce păcate,
în cercu-acesta-și spal-al său popor?
De stăm din mers, nu sta din cuvântate."
(XVII, 82-84).

Fondul comun al tuturor păcatelor este lipsa iubirii de Dumnezeu, adică a binelui. Iubire întoarsă către rău, iubire călduță, iubire schimbată în ură, iată mecanismul profund al păcatului; pe muntele Purgatoriului este restaurată iubirea cea adevărată, urcarea Purgatoriului este înălțarea către bine, reluarea drumului către Dumnezeu, drum întârziat de păcat. Dante unește aici metaforele muntelui și ale mării, în acest loc unde muntele răsare din ocean. Vergiliu răspunde:

Iar el: „Iubirea binelui, ce lor
fals țel le-a dat, o-ndreapt-aici; trândava
lopat-acum o bat din nou cu zor."
(XVII, 85-87).[5]

LEGEA PROGRESULUI

Toată logica acestui purgatoriu muntos se află în progresul ce se săvârșește urcând: sufletul progresează cu fiecare pas, devine mai pur. Este o ascensiune în dublu sens, fizic și spiritual. Semnul acestui progres este ușurarea pedepsei, ca și cum urcușul ar deveni mai ușor, panta mai dulce pentru sufletul tot mai puțin împovărat de păcate.

Chiar din antepurgatoriu, Vergiliu îi spune lui Dante:

Iar el: „E grea, atare-i acest munte,
urcarea-ntâi, ci-atât cât urci omoară
și truda-n om, mai lesne ca s-o-nfrunte."
(IV, 88-90).

Și, din nou, imaginile cățăratului pe munte sunt amestecate cu cele ale navigației:

Când calea-ți va părea așa de-ușoară
încât urcarea fi-va pentru tine
cum e pe-un râu al luntrei ce scoboară,
atunci vei fi la ținta căii-n fine
(IV, 91-94).

Chiar de la primul cerc, urcușul este mai lin; râpele sunt înlocuite de trepte:

... Veniți (...)
sunt scări aici, de-urcat de-acum ușoare
(XII, 92-93).

În susul acestei prime scări, Dante amintește legea progresiei, care este și o lege a progresului:

Eram în capul scării de-unde vine
că muntele se-mparte-a doua oară,
pe care-urcând se vindecă oricine
(XIII, 1-3).

La brâul următor, un înger atrage atenția alpiniștilor că drumul devine tot mai ușor, într-un climat tot mai destins:

cu dulce glas ne-a zis: -„Pe-aici intrând,
mai lin suiș ca altele-o să fie."
(XV, 35-36).

Ajungând la al cincilea brâu, unde morții plâng culcați cu fața la pământ, cei doi călători sunt chemați în ajutor invocându-se principiul progresului în urcare:

Voi, cui justiția și nădejdea chinul
vi-l face,-aleși de cer, mai blând să pară,

ce loc de-urcuș ne dă pe-acoalea clinul?
(XIX, 76-78).

Această nouă scurtare sintetică amintește câteva date esențiale ale Purgatoriului: sufletele care se află aici sunt făgăduiți cerului, sunt suflete de aleși, ele pătimesc în Purgatoriu, însă dreptatea lui Dumnezeu, care este desăvârșită și care se confundă cu milostenia, precum și speranța ce domnește în locurile acestea domolesc suferința și, pe măsură ce se urcă muntele, aceasta scade.

La al șaselea brâu, Dante îi spune prietenului său Forese Donati că muntele pe care se află el împreună cu Vergiliu l-a tras în sus, că este locul ce te îndreaptă, ce te face să stai drept:

De-aci-mi ținu în sus puterea trează
să urc și s-ocolesc pe dealu-acela
ce tot ce-n voi e strâmb acu-ndreptează
(XXIII, 124-126).

PURGATORIU ȘI PĂCATE

Purgatoriul acesta este într-adevăr cel unde sunt ispășite păcatele, se pare însă că Dante nu a ținut seama, cel puțin în parte, de învățătura teologilor. Aici nu sunt ispășite păcatele mărunte, despre care Dante nu prea vorbește, făcând cel mult aluzie la ele atunci când pomenește prea marea iubire față de rude, unul din acele păcate „ușoare" citate și de Augustin. Însă, în esență, totuși, pe cele șapte cercuri, sufletele se spală de cele șapte păcate capitale ca și în Infern. Conștient tot timpul de logica profundă a Purgatoriului, Dante vede aici un infern pe timp limitat, care amintește, la modul tranzitoriu minor, chinurile infernale cuvenite pentru aceleași păcate, săvârșite însă cu mai puțină gravitate, fie că fuseseră parțial șterse datorită căinței și penitenței,

fie că fuseseră mai puțin înrădăcinate decât la cei osândiți fie că nu întinaseră o viață decât o vreme, restul fiind trăită în iubirea de Dumnezeu.

La intrarea în Purgatoriu, un înger îl însemnează simbolic pe Dante cu aceste păcate făcând cu vârful săbiei de șapte ori litera P *(peccato*, păcat) pe fruntea lui.

> El șapte P pe frunte-atunci îmi scrise
> cu-al săbiei vârf, și-apoi: „Pe dealul sfânt
> tu vezi-de-nchide-aceste răni", îmi zise
> (IX, 112-114).

La ieșirea din fiecare cerc, într-adevăr, un înger avea să șteargă una din răni, unul din păcatele însemnate pe fruntea lui Dante.

În cântul al XVII-lea, după ce Vergiliu i-a explicat lui Dante lista greșelilor față de iubire, el își lămurește sieși, cu ajutorul acestui principiu, sistemul celor șapte păcate capitale.

Primele trei forme ale pervertirii iubirii binelui în iubirea răului sunt cele trei feluri de ură față de aproapele *('l mal che s'ama è del prossimo)*. Este vorba de dorința de a-l umili, de neputința de a-i suporta superioritatea, de dorința de răzbunare pentru orice jignire. Primele trei păcate capitale sunt așadar: trufia, pizma și mânia (XVII, 112-123).

Pe de altă parte, există trei forme ale unei alte iubiri „ce bunu-n chip corupt în ochi îl are" (XVII, 125 sqq.). Vergiliu lasă în seama lui Dante descoperirea, în timp ce vor urca mai departe, celor trei forme ale acestei iubiri corupte. Vor fi: zgârcenia, lăcomia și desfrâul.

În inima sistemului se înscrie slăbirea iubirii, iubirea călduță, iubirea „înceată" *(lento amore)*. Este păcatul ce se ispășește la jumătatea muntelui: nepăsarea, dezgustul de viață, născut în mediu monastic, numit în latină *accedia* (de unde italianul *accidia*) și de care se curăță „triștii" *(tristi)* din cel de al patrulea cerc.

După cum se vede, lista aceasta a celor șapte păcate este totodata o listă ierarhică, de vreme ce, urcând din cerc în cerc, sufletele fac progrese. Aici, Dante se arată, încă o dată, tradiționalist și novator în același timp. Tradiționalist, întrucât pune în fruntea păcatelor trufia, deși, în secolul al XIII-lea, zgârcenia îi luase în general locul[6]. Novator, deoarece socotește că sunt mai grave păcatele minții săvârșite împotriva aproapelui, trufia, pizma, mânia, decît păcatele cărnii, săvârșite în mare parte împotriva ta însuți, zgârcenia, lăcomia, desfrâul. Pentru acest din urmă păcat, Dante îi face să beneficieze de Purgatoriu, așa cum îi osândise în Infern, pe cei desfrânați, atât homosexuali cât și heterosexuali (cântul XXVI).

În mecanismul păcatului care duce la Purgatoriu, se pare că Dante a fost deosebit de atent la caracterul tardiv al căinței. Revine de mai multe ori la acest lucru. În antepurgatoriu, Belacqua, încredințat că, pentru el, nu are rost să ajungă până la poarta Purgatoriului, deoarece aceasta va rămâne închisă,

> căci până-n moarte-am tot împins suspinul
> (IV, 132).

Este apoi cazul celor, mulți, ce au pierit de moarte violentă și care, din pricina aceasta, nu s-au căit decât în ultima clipă:

> Noi toți murirăm moarte-ntru cumplire
> și până-n moarte-am tot făcut păcate
> (V, 52-53)

La primul cerc, ni se amintește că un mort care a așteptat cel din urmă ceas ca să se căiască nu poate fi admis, neajutat, în Purgatoriu (XI, 127-129). De unde și mirarea lui Dante când întâlnește în Purgatoriu, la mai puțin de cinci ani de la moarte, pe Forese Donati, pe

care, ținând seama de cât de puțină râvnă dovedise în căință, el îl plasa în antepurgatoriu,

> Credeam la cei de jos a te vedea
> cari vremea lor prin vreme și-o răzbună
> (XXIII, 83-84).

ANTEPURGATORIUL

Originalitatea lui Dante este aceea de a-și fi imaginat că mulți păcătoși, înainte de a pătrunde în spațiul unde se desfășoară procesul de spălare de păcate, fac un stagiu într-un loc de așteptare, antepurgatoriul, la poalele muntelui. Se poate presupune că Purgatoriul, fiind tot mai des făgăduit celor care se mărgineau la un act de căință *in extremis* (lucrul se vede la Cezarie de la Heisterbach). Dante a socotit necesar, oricât de înclinat era să creadă că mila lui Dumnezeu este foarte mare, să instituie această încercare suplimentară, așteptarea în fața Purgatoriului.

O mulțime neliniștită, care nu cunoaște drumul Purgatoriului, îi întreabă pe Vergiliu și pe Dante:

> Rugămu-vă, de știți,
> ce drum spre deal avem de-aici nainte?
> (II, 59-60).

Lui Dante, care, în antepurgatoriu, îl întreabă pe prietenul său Casella

> dar cum de-a ta-i atât de-ntârziată?

aceasta se mulțumește să-i răspundă:

> Nu-mi fu făcut ultragiu nicidecum,
> că el ce ia oricând pe-oricine-i place

de mult mi-a tot negat al mării drum.
Din justă vrere vrerea lui se face
(II, 94-97).

Casella amintește, ca pe o realitate, vechea legendă potrivit căreia sufletele morților care nu sunt osândiți, și care trebuie să se spele de păcate, se adună la Ostia, în apropierea vărsării Tibrului în mare

Iar eu care pe-al mării mal stătui
de unde Tibru-ncepe ca să moară,
primit de el cu bună vrere fui
din locul către care-l vezi că zboară,
căci orișicând aci s-adun-oricine
din cei ce nu spre-amarul râu scoboară
(II, 100-105).

Mândrul siennez Provenzano Galvani a scăpat de așteptarea în antepurgatoriu doar datorită unei fapte cucernice, care, pentru el, a fost o umilință. Ca să plătească răscumpărarea unui prieten de-al său, a cerșit în piața mare a orașului:

Și-ăst fapt l-a smuls din joasele confinii
(XI, 142).

Guido Guinizelli se poate spăla de păcate

fiindcă m-am căit spre-a vieții fine
(XXVI, 93).

Există totuși, în vremea când Dante își săvârșește călătoria pe lumea cealaltă, o circumstanță care ridică piedicile din poarta Purgatoriului și împinge către munte mulțimea sufletelor în așteptare. Este vorba de indulgențele date de papa Bonifaciu al VIII-lea cu prilejul jubileului din 1300. Casella le spune lui Vergiliu și lui Dante vorbind despre luntrașul Caton:

și-i drept că de trei luni el ia-ntre-ai lui
să plece-oricine vrea-n deplină pace
(II, 98-99).

Ce mărturie mai bună decât aceasta s-ar putea găsi pentru răsturnarea produsă în practicile legate de Purgatoriu de inovația lui Bonifaciu al VIII-lea?

Nu numai că nu intră cine vrea și cum vrea în Purgatoriu, dar nu trebuie să se creadă că Purgatoriul dantesc este un Paradis. Cercurile lui răsună de plânsete și gemete. Apropiindu-se de el, Dante, în vis, este cuprins de frică, tresare și se înălbește la față,

ca omul când de-o mare spaimă-ngheață
(IX, 42).

Trebuie ca Vergiliu să caute să-l liniștească.

Muntele este un loc de pedeapsă. Iată, de pildă, în al doilea cerc, cel al pizmașilor, biciul, deși curelele-i sunt împletite cu iubire.

Cornicea asta bate
a pizmei vină, și-astfel de amor
sunt plesnele acestui bici purtate
(XIII, 37-39).

Umbrele pizmașilor îndură însă cazne și mai dureroase,

Căci tras prin gene-aveau un fir de fier,
cusut precum la șoim i se petrece,
când nu-i supus la câte i se cer
(XIII, 70-72).

Între păcatele săvârșite pe pământ și intensitatea și durata acestor pedepse, în special lungimea așteptării în antepurgatoriu, există, în afară de nivelul de pe munte

unde se face spălarea păcatului, acea proporționalitate în care am recunoscut una din caracteristicile sistemului Purgatoriului.

Fiul natural, dar recunoscut, al lui Frederic al II-lea, Manfred, care a murit excomunicat fiind, declară în antepurgatoriu:

> E drept, că-n fine chiar de se-ndreaptară
> acei ce-n anatemă-le au murit,
> sub râpa asta au să stea afară
> de treizeci de ori timpul ce-au trăit
> cu-al lor blăstăm
>
> (III, 136-140).

Iar Belacqua:

> Căci are întâi să-mi facă-n jur seninul
> atâtea roți ca-n viața mea trecută,
> căci până-n moarte-am tot împins suspinul
>
> (IV, 130-132).

Gândindu-se la această proporționalitate, Statiu, marele admirator al lui Vergiliu, spune că ar fi petrecut cu dragă inimă încă un an în Purgatoriu, dacă ar fi putut trăi pe pământ în același timp cu marele poet (XXI, 100-102).

Cu toate acestea, Dante reia afirmația, venită de la Augustin, potrivit căreia suferințele din Purgatoriu sunt mai mari decât cele mai mari suferințe de pe pământ. O spune în felul său figurat, folosindu-se de relieful muntos pe care l-a dat Purgatoriului:

> În vremea ast-am fost sosiți sub munte,
> și-aflarăm mânecu-i așa pieziș
> că nu-s pe lume-agile tălpi să-nfrunte
> Cel mai pustiu și mai râpos costiș
> la Lierici și turbi'-ar fi ușoară
> și-o largă cale-n rând cu-acest costiș
>
> (III, 46-51).

FOCUL

Dante face adesea aluzie la ceea ce, înaintea sa, s-a identificat, mai mult sau mai puțin, cu pedeapsa din Purgatoriu, focul.

În coșmarul care-l chinuiește la apropierea de munte, Dante vede un foc în vis:

> și parc-aici și eu și el [vulturul] s-aprinse.
> Și-atât m-ardea închipuitu-acel
> pojar de sus, că somnul meu se stinse
> (IX, 31-33).

Încât Dante a crezut că s-a întors în Infern:

> Drăcescul hău și-o noapte văduvită,
> pe-o boltă strâmtă, de-orișicare stele
> ci-atât mai mult de nori acoperită
> n-au pus nicicând vederii mele
> ca fumul gros ce-aici ne-acoperea
> (XVI, 1-5).

Pe a șaptea și ultima comișă, focul îi arde pe desfrânați (XXV, 136-138)

> Din coast-aici ies flăcări aruncate,
> cornicea îns-aduce-un vânt din ea
> ce-n sus le-mpinge și din ea le-abate.
> Prin strâmtul loc ferit deci trebuia
> să mergem rând pe rând; eu plin de frică,
> de foc aici, și aici de-a nu cădea
> (XXV, 112-117).

Focul acesta este atât de puternic încât îl împiedică pe Dante să se ducă să se arunce în brațele magistrului său Guido Guinizelli:

dar pentru foc eu tot departe-am stat
(XXVI, 102),

în vreme ce trubadurul Arnaldo Danielo

A zis, pierind în foc curățitor.
(XXVI, 148).

În sfârșit, când părăsește Purgatoriul ca să intre în Paradisul terestru, trebuie să treacă prin zidul de foc. Îngerul de pe ultima cornișă îl previne:

De-aici în sus, închis la deal vi-e pasul
cît timp n-ați ars în foc! Intrați...
(XXVII, 10-11).

Dante se uită înfricoșat la foc:

Frângându-mi mâinile spre cer aduse
priveam în foc, imaginându-mi foarte
văzute trupuri de-om de foc distruse
(XXVII, 16-18).

Vergiliu îl liniștește:

Și sigur crede că-ntr-această pară
a focului chiar mii de ani de-i sta
nici fir de păr din creștet n-o să-ți piară
(XXVII, 25-27).

Cu toate acestea, încercarea este dureroasă, deși Vergiliu s-a așezat între el și foc:

Când fui în flăcări, aș fi fost în stare
să sar spre-a-mi da răcoare-n fier topit,
atât era văpaia lor de mare
(XXVII, 49-51).

Pentru ca Dante să poată suporta încercarea, va fi nevoie ca Vergiliu să-i vorbească întruna despre Beatrice și ca un glas să-i cheme, cântând, pe celălalt mal.

Foc ce amintește infernul și care totuși se deosebește de el. În clipa când se pregătește să se despartă de Dante, Vergiliu nu uită să-i spună acestuia:

> Și-eternul foc și-al vremii mai puține
> văzutu-l-ai..., fiul meu
>
> (XXVII, 127-128).

PURGATORIU ȘI INFERN: CĂINȚA

Purgatoriul i-a amintit, desigur, lui Dante, în numeroase rânduri, Infernul. Chiar dacă muntele cu cele nouă locuințe ale lui, antepurgatoriul, cele șapte cornișe ale Purgatoriului și paradisul terestru, anunță cele nouă sfere ale Paradisului, pe când Dante îl urcă, muntele acesta îi amintește cu precădere cele nouă cercuri ale Infernului. Dante semnalează totuși deosebirea fundamentală care există între Infern și Purgatoriu și pe care o face foarte bine simțită. Mai întâi, prin îngustimea porții (IX, 75-76), în contrast cu poarta larg deschisă a Infernului, și amintește ușa îngustă a mântuirii din Evanghelie: „Intrați pe poarta cea strâmtă. Căci largă este poarta, lată este calea care duce la pierzare, și mulți sunt cei ce intră pe ea. Dar strâmtă este poarta, îngustă este calea care duce la viață, și puțini sunt cei ce o află" (*Matei*, VII, 13-14). Sau: „Nevoiți-vă să intrați pe ușa cea strâmtă. Căci vă spun că mulți vor căuta să intre și nu vor putea" (*Luca*, XIII, 24).

Dante este și mai explicit:

> Drumurile pe care se ajunge aici sunt cu totul altfel decât cele ce duc la infern, căci aici ajungi printre cântece, iar acolo, printre vaiete sfâșietoare.

Dacă Dante, aşadar, mai mult şi mai bine decât oricine, face din Purgatoriu locul intermediar de pe lumea cealaltă, el îşi sustrage Purgatoriul de la infernalizarea la care îl supune Biserica în secolul al XIII-lea. Respecând cu mai multă fidelitate logica Purgatoriului, în acest loc intermediar aflat la distanţe inegale de cele două extremităţi, basculând înspre Paradis, Dante prezintă Purgatoriul ca un loc al speranţei şi al începutului bucuriei, al intrării progresive în lumină.

Faptul se explică prin aceea că, într-un fel oarecare, dincolo de cei mai mulţi dintre scolastici, Dante rămâne credincios, aşa cum fusese, aproape excesiv, Guillaume d'Auvergne, marii tradiţii a teologilor din secolul al XII-lea, care ancoraseră Purgatoriul în Penitenţă.

Tot astfel, în antepurgatoriu, se aude *Miserere*, cânt al umilinţei necesare ispăşirii şi spălării de păcate (V,22-24).

La fel, când să treacă poarta Purgatoriului, se întâlneşte simbolismul desăvârşit şi subtil al celor trei trepte care duc acolo,

> văzui că-i poartă, şi că stau subt ea
> trei scări de trei colori deosebite,
> şi-având portar ce mult încă stătea.
> ....
> Spre ele-am mers. Şi prima ca de var
> era din piatră lucie, curată
> şi lins-aşa că mă reda cum par.
>
> Ca purpura, dar mai întunecată,
> din piatr-a doua, aspră şi bătrână
> şi-n lat şi-n lung în multe părţi crăpată.
>
> A treia-apoi, şi-a ambelor stăpână,
> părea porfir cu-aşa culoare nouă
> ca sângele ce-acum zvâcni din vină.
> ....
> Văzând că buna vrere-a mea să suie,

Virgil îmi dete-ndemn: „Acum tu lui
Smerit să-i ceri ca poarta s-o descuie."
(IX, 76-108).

„Această scenă", cum bine se explică în comentariul ediției bilingve franceze a Centenarului, „este o reprezentare a penitenței: îngerul îl închipuie pe preot, tăcut, deoarece păcătosul trebuie să i se adreseze lui. Cele trei trepte de culori diferite simbolizează cele trei acte ale sfintei taine: căința, spovedania și îndeplinirea, acte diferite în ele însele, dar care alcătuiesc, împreună, cele trei sfinte taine, aidoma celor trei trepte ce duc la un prag unic[7]."

Prima treaptă simbolizează căința *(contritio cordis)*, care trebuie să-l facă pe penitent alb ca marmura. A doua reprezintă spovedania *(confesio oris)*, care provoacă la penitent culoarea roșu închis a rușinii. A treia repezintă penitența propriu-zisă *(satisfactio operis)*, care este roșu aprins ca râvna creștină, datorită iubirii ce-l înflăcărează pe penitent în momentul acela.

Chiar de la acest prag al spălării de păcate, mortul penitent, deși pătrunde în

... lumea asta-n care
ni-e stins-orice putință de-a greși
(XXVI, 131-132),

trebuie, ca om ce se bucură de liberul arbitru, să-și manifeste voința de purificare. Dante îl urmează pe Vergiliu în Purgatoriu „cu bunăvoință" *(de buona voglia)*.

În mijlocul Purgatoriului, Statiu le amintește lui Vergiliu și lui Dante că sufletul trebuie să vrea să se purifice.

Dovadă că-i curat ce simpla-i vrere
ce, liber-absolut să meargă-aiurea,
cuprinde-un duh și-i dă spre-a vrea plăcere
(XXI, 61-63).

Astfel, Dante a reținut abstracta lecție a scolasticilor care se întreabă dacă pedeapsa din Purgatoriu este „voluntară".

Penitență ce conține și partea ei de amărăciune (*acerbitas*, de care vorbesc teologii și pastorii).

Cazul zgârciților și al risipitorilor de pe cornișa a cincea

> Iar pîn-atunci fui inimă-mpietrită,
> de cer departe, și cumplit de-avară,
> și-acum, tu vezi, ce-amar mi-e chinuită.
> (XIX, 115-117).

În Paradisul terestru, frumoasa Matelda care, cântând și dansând, îl întâmpină pe Dante însoțit încă de Vergiliu, cântă psalmul XXXII, un psalm al penitenței:

> *Beati, quorum tecta sant peccata!*
> (XXVII, 40).

În acest proces penitențial, căința este deosebit de importantă și este bine ca ea să fie exprimată prin lacrimi.

Victimele morții violente aflate în antepurgatoriu, în pofida faptului că au avut foarte puțin timp înainte de a-și da sufletul, au putut totuși nu numai să se căiască, dar chiar să-i ierte pe asasinii și călăii lor,

> încât, căindu-ne,-am ieșit iertate
> din viața noastr,-amici cu Dumnezeu,
> ce-acum prin dorul de-a-L vedea ne bate
> (V, 55-57).

În antepurgatoriu, Buonconte da Montefeltro povestește cum, în clipa morții, căința l-a dat pe mâinile îngerului lui Dumnezeu, spre marea ciudă a îngerului Infernului, diavolul, care-a văzut că-i scapă prada din pricina unei mici lacrimi, *per una lacrimetta*,

m-a prins un înger, îns-al tău, Inferne,
strigă spre cel din cer: „Tu mă despoi!
Ai dus, din el ce-avea dintre eterne
răpindu-mi-l c-o biat-oftare bună"
(V, 104-107).

Când Dante îl descoperă, pe cornișa zgârciților, rușinat și căutând să se ascundă, pe papa Adrian al V-lea, i se adresează astfel:

„Tu cel ce-n plâns coci cele făr'de care
nu poți să te reîntorci la tatăl sfânt"
(XIX, 91-92)

Pe această a cincea cornișă, la marginea prăpastiei, se află mulțimea celor ce, prin lacrimile lor, fac să dispară răul,

căci neamul cui cu strop de strop îi cură
prin ochi un rău ce-treaga lume-o-mbată
(XX, 7-8).

Intrând în Paradisul terestru, Dante va aminti pentru ultima oară că, pentru a te bucura de această fericire, trebuie mai întâi să plătești căindu-te, deoarece căința face lacrimile să curgă (XXX, 145).

SPERANȚA

Dante stăruie totuși asupra faptului că, în Purgatoriu, domnește speranța. Sufletele, dotate cu un trup imaterial – este tema, repetată la nesfârșit, umbrelor pe care zadarnic încercăm să le cuprindem[8] –, sunt suflete eliberate, mântuite.

Speranța este adesea exprimată prin rugăciune. Tot *Purgatoriul* este presărat cu rugăciuni și cântece. Dante a știut să integreze în poem liturghia pe care scolasticii au ținut-o, cel mai adesea, separat. Iar imaginea morților din Purgatoriu rugându-se va fi tocmai cea pe care artiștii de la sfârșitul Evului Mediu o vor alege pentru a deosebi Purgatoriul de Infern. Aici, nici un fel de speranță, de ce să ne mai rugăm? Dincolo, dimpotrivă, certitudinea mântuirii trebuie să se materializeze în rugăciune, să fie dovedită și grăbită de către aceasta. Speranță simbolizată prin culorile alb și verde, culorile neprihănirii și ale nădejdii.

Chiar de la primii pași făcuți de călători în Purgatoriu, albul apare.

> Și de-ambele lui părți se-ntinse-n pripă
> știu eu ce alb? și dedesubt acu
> văzui alt alb încet cum se-nfiripă
> (II, 22-24).

Vergiliu îl încurajează pe Dante și-l îndeamnă să caute lumina

> iar tu-n speranța ta să fii-ntrămat
> (III, 66).

Când pelerinii încep să urce, sunt din nou împinși de dorință, speranță și lumină,

> s-o sui pe jos, ci-aici aveai zădar zbori,
> cu iuți aripi, zic eu, cu goana plină
> a marelui meu dor, de-acela dus
> ce-mi da speranță și-mi făcea lumină.
> (IV, 27-30).

Trec rugându-se sufletele din antepurgatoriu

Era și-acel Pisan...
și mâini tindea spre cer, în plânsul lui,
Novell'...
(VI, 16-17).

Îngerii ce veghează acolo au veșminte și aripi de culoarea speranței:

și-apoi doi îngeri din adânca zare
văzui venind, cu spăzi, de foc făcute,
dar fără vârf și tâmpe fiecare.
Aveau, ca foile de-acum născute,
veștmânt ce-n urmă-le juca-n ușorul
susur domol, de verzi aripi bătute.
(VIII, 25-30).

Simțind aripi [verzi] cum aeru-l separă,
fugi năpârca...
(VIII, 106-107).

Iar pe prima cornișă, se petrece marele episod al recitării rugăciunii *Pater* de către cei trufași, care nu rostesc decât de formă ultimul verset ce cheamă la eliberarea de rău, deoarece, scăpați de păcate, ei nu mai au nevoie de acest verset

Dar, Tată drag, acest din urmă glas
nu-i pentru noi, căci de-asta nu ne doare,
ci pentru-acei ce-n urmă-ne au rămas
(XI, 22-24).

Primele suflete pe care Dante le zărește în antepurgatoriu sunt „suflete fericite" (II, 74), alese...

Voi cei cu bun sfârșit...
(III, 73).

le spune Vergiliu adresându-li-se.

Pizmașilor de pe a doua cornișă Dante le spune:

O, gintă tu, sigură
să vezi lumina primă...
(XIII, 85-86).

Mântuirea sufletelor în Purgatoriu este determinată de dreptatea lui Dumnezeu, care pedepsește, dar care, totodată, este milostiv și iertător. Se mai ține seama și de voința sufletelor de a se mântui. Pe cornișa zgârciților, Hugo Capet arată acest lucru

aori cântăm încet și-aori mai tare
precum ne-ndeamnă-afectul a vorbi,
cu pas mai mic, și iar cu pas mai mare
(XX, 118-120).

AJUTORUL VENIT DE LA CEI VII

Progresele în spălarea de păcate și urcarea către cer depind, în primul rând, de ajutorul venit de la cei vii. Dante reia aici, din plin, credința în jertfele pentru morți. Chiar dacă cei mai mulți morți din Purgatoriu cer ajutor de la o rudă sau de la un prieten, alții fac apel la comuniunea sfinților.

Manfredi, așteptând să intre în Purgatoriu, îi cere poetului ca, atunci când se va întoarce pe pământ, să-i spună ce se întâmplă cu el „bunei sale Constanța", fiica lui, care, știindu-l excomunicat, l-ar fi putut socoti osândit,

căci multă ni-e la voi aici speranța
(III, 145).

Belacqua așteaptă cu disperare să intre cât mai curând în Purgatoriu.

Și-o rugă pân-atunci de nu-mi ajută,
ieșind din inimi dragi Celui de sus
(IV, 133-134).

Jacopo del Cassero cere ajutorul tuturor locuitorilor din Fano:

de-i mai vedea tu țara dintre statul
lui Carlo și Romagna, ai aminte,
te rog, și-n Fano fă-mi atât cu sfatul
că doar prin rugi ei poarta-mi vor deschide,
să-mi pot spăla cumplit ce-l am păcatul
(V, 68-72).

Buonconte da Montefeltro se plânge că fusese părăsit de soția sa Giovanna și de către ai săi:

Giovana și-alții grija nu mi-o poartă,
de-aceea-mi port cu ochii-aci-n pământ
(V, 89-90).

Dante pare copleșit de plângerile acestor suflete așteptând la poarta Purgatoriului:

Iar când fui liber de-umbrele cari mie
astfel mi se rugau, spre-a fi-n putință
mai iute-n cer prin ruga mea să vie
(VI, 25-27).

Nino Visconti, ca și ceilalți, îi cere lui Dante s-o împingă pe nepoata lui, Giovanna, să-l ajute:

ajuns dincolo de-ale mării unde,
să-i spui să nalțe rugi a mea Giovana
la Cel ce-oricând curaților răspunde
(VIII, 70-72).

Trufașii care au recitat *pater* îi cheamă pe cei vii în ajutor, deoarece ei înșiși, atât cât le este în putință (se

pare că Dante merge pe reciprocitatea meritelor), se roagă pentru cei de pe pământ, iar Dante se alătură chemării lor:

> Când pentru noi se roagă-aici-mpreună
> oricând și-astfel, dincoace pentru ele
> cât pot să fac-acei ce-au vrere bună
> (XI, 31-36).

Există așadar, în Purgatoriu, suflete uitate; după cum există suflete ajutate. Sieneza Sapia, care s-a căit prea târziu, a fost ajutată de compatriotul ei Pietro Pettignano, un terțiar franciscan:

> La finea vieții mă-mpăcai și eu
> cu Cel de Sus, dar și prin pocăință
> eu tot n-aș fi scăzut amarul meu,
> de n-ar fi fost să-mi fie cu priință
> prin rugă-i Pietru Pieptenarul, care
> prin mila sa-mi scurtă din suferință
> (XIII, 124-129).

Uneori, sufletele din Purgatoriu îi cer lui Dante să intervină nu pe lângă cei vii, ci pe lângă Dumnezeu ca să se roage pentru ele. Așa se întâmplă cu Marco Lombardo, pe cornișa mânioșilor:

> ... Când vei fi sus,
> fă rugi, te rog, și pentru mine-aoare
> (XVI, 50-51).

Tot sprijinul lui Dumnezeu este invocat și de Statiu pentru sufletele aflate pe a cincea cornișă a Purgatoriului:

> la Cel etern spre-a le sui-n curând
> (XXI, 72).

Se înțelege însă de la sine că, cel mai adesea, este cerut sprijinul Fecioarei și al sfinților, așa cum fac pizmașii din cea de a doua cornișă a Purgatoriului:

plângeau: „Mario cere pentru noi,
voi sfinți cu toții,-o, Petre,-o, Mihaile!"
(XIII, 50-51).

TIMPUL PURGATORIULUI

Călătoria lui Dante și Vergiliu în Purgatoriu durează patru zile în timp pascal, cel al învierii, al biruinței asupra morții, al făgăduielii mântuirii: o zi, ziua de Paști, în antepurgatoriu, două zile, lunea și marțea Paștilor, pe muntele Purgatoriului, a patra zi, miercuri, în Paradisul terestru. În toată această călătorie, Dante notează cu grijă mișcarea soarelui și a aștrilor care-i luminează în urcușul lor circular, simbolizând mila lui Dumnezeu ce-i însoțește și duce către cer sufletele din Purgatoriu.

Însă întregul Purgatoriu al lui Dante este presărat de notații temporale. În Infern, singurele indicații despre timp erau cele care jalonau călătoria lui Vergiliu și Dante. În Paradis, timpul va fi chiar abolit în scurta trecere a lui Dante. Purgatoriul este, dimpotrivă, o împărăție în timp[9]. Dante amintește situația timpului din Purgatoriu în ansamblul timpului istoriei, șederea maximă în Purgatoriu fiind durata dintre moarte și Judecata de Apoi. Poetul se adresează cititorului:

... de-auzi ce plată
drept vai greșelii Dumnezeu ne cere!
Tu nu căta spre-al caznei chip; ci cată
urmarea ei, căci orice-ar fi să fie,
nu poate-ntrece marea judecată
(X, 107-111).

În această temporalitate simfonică, timpul este făcut din împletirea timpului călătoriei lui Dante cu timpul petrecut de sufletele din Purgatoriu printre care trece el, acest timp este alcătuit în primul rând din amestecarea diferitelor timpuri ale acestor suflete chinuite între pământ și cer, între viața terestră și veșnicie. Timp accelerat și timp întârziat, timp într-un du-te vino al memoriei de la cei vii la neliniștea morților, timp agățat încă de istorie și tras către escatologie.

În Purgatoriu, chiar și durata este măsurată cu purificarea sufletelor. Minunile marchează această articulare a timpului oamenilor pe eternitatea divină. Ele subliniază singurele evenimente ce se pot produce în Purgatoriu.

Pe când Vergiliu și Dante se aflau pe cornișa a cincea, cea a zgârciților, deodată muntele se cutremură:

zorind pe cât avem puteri din fire,
să facem spor cărării, când deodată
simții un tremur, ca de-o prăbușire,
trecând prin deal, și-atunci m-a prins la fel
un ger cum simte dusul la perire
(XX, 125-129).

Cu toate acestea, straniu lucru, iată că se înalță cântece de bucurie:

și-atare chiu tutinde-a prins să sune
încât m-a strâns Virgil, lipit să-i stau:
„Cât timp eu te conduc sunt toate bune"
„Mărire întru cei de sus", cântau
cu toți...
(XX, 133-137).

Statiu, în cântul următor, le va explica celor doi pelerini semnificația acestui cutremur de pământ:

Se zbate-ăst deal, când simte-se ore-unde
curat vrun duh să zboare-n sus spre sfere,
sau tinde-a vrea, iar chiotu-i răspunde
(XXI, 58-60).

Acest șoc al evenimentelor în Purgatoriu este așadar înălțarea sufletelor devenite vrednice să urce la cer și în stare să-și ia zborul. Cutremurul și strigătul este zguduirea produsă de trecerea unui suflet din timp în veșnicie.

Purgatoriul dantesc este, de bună seamă, pe lângă toate acestea, timpul suferinței și al încercării. Sufletele din Purgatoriu sunt, în orice caz, lipsite de adevărata bucurie, cea a vederii lui Dumnezeu, cum spune cu tristețe papa Adrian al V-lea.

Cum ochiul nostru n-a privit în sus,
ci tot în țărnă spre lumești destine,
aci dreptatea-n țărnă ni l-a pus
(XIX, 118-120).

CĂTRE LUMINĂ

Purgatoriul este însă în întregime aspirat în sus. Beatrice nu va veni să-l înlocuiască pe Vergiliu pentru a-l călăuzi pe Dante în Paradisul terestru decât în cântul treizeci și unu, dar, chiar din antepurgatoriu, Vergiliu îl anunță pe Dante:

Eu nu știu de-nțelegi, zic de Beatrice.
Pe culmea ăstui munte-acolo sus
vedea-o-vei senină și ferice
(VI, 46-48).

Scolasticii se întrebau dacă, în Purgatoriu, sufletele sunt date în seama îngerilor sau în cea a demonilor.

Dante răspunde fără să șovăie că îngerii cei buni fac aceasta, îngerii din cer, îngerii lui Dumnezeu. Este, mai întâi, cel de la intrare, care-ți face pe frunte cei șapte P ale celor șapte păcate capitale, dar, pe fiecare cornișă, este cel care introduce aici sufletele și pe pelerini, și care, la ieșire, șterge P-ul ce corespunde cercului depășit.

În ciuda unor momente de întuneric, de fum, de noapte – sunt însă nopți sub stele –, muntele Purgatoriului este treptat învăluit de lumină. Urcușul este un drum către lumină. Între tenebrele din Infern și strălucirea din Paradis, Purgatoriul este un loc scăldat de un clarobscur ce se luminează întruna[10].

Chiar de la început, pe nisipul insulei, la malul mării, soarele răsare, colorând peisajul și chipul lui Dante

> spre dânsu-ntinsei fața mea cea plânsă,
> și-atunci îmi apăru culoarea vie
> ce-n Iad îmi fuse-atâta vreme stânsă
> (I, 127-129).

Această lumină vine și de la îngeri, căci ei aduc în Purgatoriu lumina cerească pe care o poartă pe față:

> Eu clar văzut-am blondele lor plete,
> ci-n ochi mi-aduse fața lor orbie
> (VIII, 34-35).

Când să intre pe a doua cornișă, Vergiliu se uită la soare:

> „Lumină sfântă-n care-acu-ncrezut
> încep eu noul drum (...) condu-ne
> cum cere drumul nou ce-am început
> (XIII, 16-18).

Urcând de pe a doua cornișă pe a treia, Dante este chiar uluit:

când eu simții mai mult decât aiurea
pe-obraz lumina mult-a nu știu cui,
și lucrul nou de-aici-mi stârni uimirea
(XV, 10-12).

Iar Vergiliu îi explică:

De-uimire (...) să nu-ți mai pară
că servii-angelici tot te mai orbesc -
e sol trimis spre-a ne pofti pe scară
(XV, 28-30).

În sfârșit, Paradisul terestru începe să fie scăldat de lumina cerească:

goneau tutindeni noptea cea fugară
(XXVII, 112).

Are loc ultima purificare. Dintr-o fântână curg două râuri, unul, Lete, alungă amintirea păcatului, celălalt, Eunoe (o invenție a lui Dante), îi aduce aminte tot binele pe care l-a făcut (XXVIII, 127-132). Ultimul cuvânt al lui Dante despre procesul de penitență și de purificare, unde memoria joacă un rol atât de mare. Este metamorfoza definitivă a memoriei, și ea spălată de păcat. Răul este uitat, nu mai există decât memoria despre ceea ce este nemuritor în om, binele. Memoria a atins și ea pragul escatologic.

Iată-l așadar pe Dante ajuns la lumina cea adevărată:

A veșnicei lumini, o tu splendoare!
(O isplendor di viva luce etterna)
(XXXI, 139).

Poetul, care a încheiat călătoria în Purgatoriu, bea apă

din Eunoe și, aidoma sufletului spălat de păcate, ajunge la cel din urmă vers din *Purgatorio*

curat și gata să mă urc la stele
(puro e disposo a salire alle stelle).

NOTE

1. Am folosit ediția bilingvă publicată cu prilejul celui de al șaptelea centenar al nașterii lui Dante, în 1965, de Libraires associés, Paris 1965, unde textul italian este stabilit după ultima ediție publicată de Società Dantesca Italiana, traducerea făcută de L. Espinasse-Mongenet, revăzută de Louise Cohen și Claude Ambroise și o prezentare de Paul Renucci. Am folosit de asemenea traducerea și comentariile originale, bogate și dense, ale lui André Pézard, în Bibliothèque de la Pléiade, apărute tot în 1965. Un tablou comod al structurii *Purgatoriului* se află în *Edizione del Centenario* de *Tutte le Opere di Dante*, a cura di Fredi Chiapelli, Milano, U. Marsia, 1965. Micul articol „Purgatorio" din *Dante Dictionary* este util pentru caracterizarea Purgatoriului dantesc atât din punct de vedere topografic cât și ideologic. Date interesante despre localizarea și descrierea Purgatoriului pot fi găsite în studiul, vechi, scris de Edoardo COLI, *Il paradiso terrestre dantesco*, Firenze, 1897. Dintre comentarii, cel al lui G.A. Scartazzini este reluat și revăzut de Giussepe Vandelli în ediția critică publicată de Società Dantesca Italiana, ed. a 2-a, Milano, 1960. André Pézard îl semnalează pe cel al lui G. TROCCOLI, *Il Purgatorio dantesco*. Am mai folosit și comentariul lui Charles S. SINGLETON, *Dante Aligheri, The Divine Comedy, Purgatorio, 2: Commentary*, Princeton, 1973, precum și notele ediției lui Natalino Sapegno, Firenze, 1956. Pentru un aspect important în optica mea, cel teologic, poate fi citit studiul, clasic, al părintelui MANDONNET, *Dante, le théologien*, Paris, 1935, a cărui pereche este *Dante et la philosophie*, de Étienne GILSON, Paris, 1939.

Despre precursorii lui Dante, în reprezentările și descrierile lumii celeilalte, în afară de H.R. PATCH, *The other world according to descriptions in medieval literature*, 1950, A. D'ANCONA, *I precursori di Dante*, Firenze, 1874; M. DODS, *Forerunners of Dante*, Edinburgh, 1903; DIELS,

„Himmels - und Höllenfahrten von Homer bis Dante" în *Neues Jahrbuch*, XLIX, 1922, p. 239 și urm. ; A RÜEGG, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante*, Einsiedeln/Köln, 1945 și, în primul rând, Giosuè MUSCA, „Dante e Beda" în *Studi Storici in onore di Ottorino Bertolini*, II, 1972, pp. 497-524. Prieteniei cu Girolamo Arnaldi îi datorez posibilitatea de a fi consultat, în condiții excelente, cele mai vechi comentarii la *Divina Commedia*, publicate de G. Biagi, G.L. Passerini, E. Rostagno, *La Divina Commedia nella figurazione artistica e nel secolare commento*, Torino, 1931. Cele mai vechi comentarii (cele din secolul al XIV-lea, singurele pe care le-am folosit eu) sunt cu precădere filologice.

2. *„Onde si legge/De Senectute*, de Cicero/*di Catone che non a sé, ma a la patria e a tutto lo mondo nato esser credea" (Convivio*, IV, XXVII, 3).

3. I, 108; II, 60, 122; III, 46; IV, 38, 39; VI, 48; VII, 4, 65; VIII, 57; X, 18; XII, 24, 73; XIV, 1; XV, 8; XIX, 117; XX, 114, 128; XXI, 35, 71; XXII, 123; XXV, 105; XXVII, 74; XXVIII, 101; XXX, 74 și în *Paradisul* XV, 93; XVII, 113, 137.

4. Cf. *Dante Dictionary*, p. 534.

5. *Ed elli a me: „L'amor del bene scemo*
del suo dever quiritta si risora,
qui si ribatte il mal tardato remo."
Versuri foarte frumoase, greu de tradus...

6. Cf. L. K. LITTLE, „Pride goes before Avarice. Social Change and the Vices in Latin Christendom" în *American Historical Review*, LXXXVI, 1971.

7. Este vorba de ediția cu traducerea lui L. Espinasse-Mongenet indicată la nota 1, *supra*, p. 301. Citatul se găsește la pagina 604.

8. *oi ombre vane, fuor che nell'aspetto!*
Tre volte dietro a lei le mani avvinsi,
tante mi tornaicon esse al petto (II, 79-81)

9. A se vedea un sugestiv studiu al lui Luigi BLASUCCI, „La dimensiune del tempo nel *Purgatorio*" în *Approdo Letterario*, 1967, pp. 40-57. Despre traducerea în termeni psihologici a acestor date teologice, observații foarte fine, ale lui A. MOMIGLIANO, în comentariul său la *Purgatorio*, Firenze, 1946, mai ales despre *„nostalgia insieme terrena e celeste, che unisce in una medisima malinconia le anime che aspirano alla patria celeste e il pellegrino che ha in cuore la lontana patria terrena"*

10. A se vedea M. MARTI, „Simbologie luministiche nel *Purgatorio*" in *Realismo dantesco e altri studi*, Milano-Napoli, 1961.

Raţiunea Purgatoriului

Istoria Purgatoriului în societatea creştină nu se termină la începutul secolului al XIV-lea. Înscrierea sa profundă în devoţiunea creştină, apoi catolică, momentele lui cele mai fierbinţi, cele mai „glorioase", datează din secolele XV-XIX. Formelor tradiţionale de publicitate: predica. scrisul, unde cartea va lua locul manuscrisului, li se adaugă imaginea[1]. Fresca, miniatura, gravura şi ansamblurile artistice din capele şi de pe altarele specializate dau, în sfârşit, posibilitate imaginarului legat de Purgatoriu să se manifeste. Fără să aibă puterile delirului literar care tulbură unele reprezentări ale lumii celeilalte, arhitectura, sculptura şi pictura asigură Purgatoriului seducţia viziunii directe, desăvârşesc triumful localizării, al materialităţii, al conţinutului său[2].

Nu mai puţin importante sunt cercetările privitoare la credinţe şi la practici. Purgatoriul îşi făcuse o apariţie limitată în testamente. Începând cu secolul al XIV-lea, mai devreme sau mai târziu, mai intens sau mai puţin intens, după regiuni, avem de a face cu o pătrundere asemănătoare uneori cu invazia[3]. Câteodată, unele instituţii vin să ţină locul testamentelor, sau să le întărească în apelul la generozitatea credincioşilor. În regiunile meridionale ale Franţei, de pildă, unde mai subzistă unele reticenţe, dacă nu rezistenţe, faţă de

judecata particulară și de cel de al treilea loc, se răspândește practica „vasului sufletelor din Purgatoriu", care circulă în biserică în timpul slujbei pentru a strânge „bani de la credincioși", bani ce vor fi vărsați apoi într-un fond special, „opera Purgatoriului", studiată foarte bine de Michelle Bastard-Fournié. Este mărunțișul comunității sfinților. Aceste reprezentări figurate, aceste practici dau la iveală transformări, o lărgire a credințelor legate de Purgatoriu. Devoțiunea, exprimată prin altare și ex-voto, față de sufletele din Purgatoriu arată că, pe viitor, nu numai că aceste suflete dobândesc merite, dar și că ele pot trece asupra celor vii, că le pot întoarce, le pot restitui ajutorul. Iată așadar că reversibilitatea meritelor este asigurată, fapt de care lumea se îndoia în secolele XII-XIII, când această reversibilitate era, cel mai adesea, negată. Sistemul solidarității între vii și morți prin Purgatoriu a devenit un lanț circular fără sfârșit, un curent de reciprocitate perfectă. Însă cercul s-a închis. Pe de altă parte, instituirea unui „vas al sufletelor din Purgatoriu" dovedește că jertfele, în afara pomenirii de la 2 noiembrie, se aplică tuturor morților despre care se crede că se află în Purgatoriu, chiar și atunci când credinciosul se gândește că ofranda lui va sluji în primul rând la scurtarea suferințelor morților „săi". Comuniunea sfinților se manifestă din plin, ea se simte pretutindeni.

În secolul al XIII-lea, Purgatoriului nu produsese decât niște forme limitate de spiritualitate – dacă lăsăm de o parte marele poem dantesc. Sfânta Lutgarda era o auxiliară înflăcărată a sufletelor din purgatoriu, dar nu s-ar părea că a legat în mod explicit această devoțiune de curentul mai adânc de spiritualitate al căruia unul dintre pionieri a fost chiar ea, mai ales cel legat de Inima lui Christos. Provenită din mediul beghinelor, această devoțiune care se dezvoltă cu Hadewijch și Mechtilde de Magdeburg, apoi cu călugărițele benedictine Mechtilde și Gertrude de Hackeborn, la sfârșitul secolului al XIII-lea, inspiră îndeosebi comunitatea călugărițelor de la Helfta,

în Saxonia. Cu Gertrude cea Mare, moartă în 1301 sau 1302, Purgatoriul intră în sfera misticii celei mai elevate și va atinge culmile (sau profunzimile) misticismului în special cu sfânta Caterina din Genova (1447-1510), autoarea unui *Tratat despre Purgatoriu*.

În domeniul dogmatic și teologic, tot între mijlocul secolului al XV-lea și începutul secolului al XVII-lea, Purgatoriul este definitiv întronat în doctrina Bisericii catolice, împotriva grecilor, la conciliul de la Florența (1439), împotriva protestanților, la conciliul de la Trento (1562). Trento, afacere de teologi și de cârmuitori, în mai mare măsură decât de pastori, deși introduce irevocabil Purgatoriul în dogmă, ține la distanță, cum o făcea și în secolul al XIII, imaginarul celui de al treilea loc. Ocupă prea puțin loc și în cele două mari sinteze în care Purgatoriul se fixează în teologia catehezei post-tridentine, cea a iezuiților Bellarmin și Suarez.

Însă Purgatoriul trăiește încă și mai intens în marile stiluri catolice din secolul al XV-lea până în secolul al XIX-lea. Există un Purgatoriu manifest în goticul *flamboyant* și în *devotio moderna*, un Purgatoriu al contra-Reformei, bineînțeles, dar poate că, mai ales, un Purgatoriu clasic, un Purgatoriu baroc, și, în sfârșit, un Purgatoriu romantic și un Purgatoriu sulpician. Marii istorici ai atitudinilor în fața morții, Philippe Ariès, Pierre Chaunu, François Lebrun, Alberto Tenetі și Michel Vovelle au rezervat, în cărțile lor, un loc Purgatoriului. Însă locul acesta nu este întotdeauna atât de clar cum s-ar fi dorit să fie[4]. Este adevărat că Purgatoriul, acest mare prost-cunoscut al istoriei, este o bucată din lumea cealaltă, chiar dacă este vorba de o cealaltă lume perisabilă, și nu, în aparență cel puțin, o componentă esențială a gândirii despre moarte, orizontul principal al cercetării lor. Cu toate acestea, chiar din secolul al XIII-lea, așa cum am arătat, Purgatoriul a modificat atitudinea creștinilor față de ultimele momente ale vieții. Purgatoriul a dramatizat această ultimă fază a existenței terestre, încărcând-o cu o intensitate amestecată cu

teamă și speranță. Esențialul, alegerea Infernului sau a Paradisului, de vreme ce Purgatoriul era anticamera sigură a Paradisului, se putea hotărî în ultimul minut. Ultimele clipe erau cele ale ultimei șanse. După părerea mea, raporturile dintre Purgatoriu și moarte, între secolele XIV-XX, nu au fost încă lămurite.

În momentul când închei această carte, unde am încercat să arăt și să explic formarea sistemului lumii celeilalte creștine, între secolele IV-XIV, sistem ideologic și imaginar, o neliniște mă cuprinde. Scopul meu a fost să sugerez că, în acest sistem, locul cel mai de seamă a fost elementul intermediar, efemer, fragil și totuși esențial, Purgatoriul, care s-a introdus între Paradis și Infern.

Să fie oare acesta adevărul sistemului?

Nu ne-am putea oare întreba dacă nu cumva elementul motor a fost acel Paradis care a trezit atât de puțin interesul istoricilor și care, dacă mă uit în dosarul meu, nu mi se pare totuși atât de fad și de monoton cum s-a spus. Câmpia aceea, străbătută de fluvii puternice, transfigurată de lumină, fremătând de cântece de o armonie desăvârșită, scăldată în parfumuri delicate, plină de inefabila prezență divină ce se revelă în chintesența și creșterea nesfârșită a empireului, este o lume ce trebuie descoperită[5]. Dincolo de Purgatoriu, speranță și certitudine de mântuire, dorință de justiție mai nuanțată și mai precisă, de pregătire mai atentă pentru puritatea deplină cerută în ultima etapă a „întoarcerii", ceea ce animă sistemul nu este oare îngăduiala lui Christos, răstignit pe cruce, făcută tâlharului cel bun: „Adevărat îți spun că astăzi vei fi cu mine în Rai" (*Luca* XXIII, 43)?

Purgatoriul ar fi deplasat către Paradis, în ciuda reprezentărilor medievale, încât motorul credinței creștine catolice în lumea cealaltă ar fi această dorință a cerului care ar atrage către el sufletele din Purgatoriu, într-un șir neîntrerupt de întoarceri la Dumezeu,

subliniate de bubuiturile tunetului din *Divina Commedie*.

În această perspectivă, nu aș fi desprins destul de bine, având în vedere tăcerea aproape totală a textelor, problema vederii lui Dumnezeu, a cărei lipsă constituie, mai curând decât gradul zero al Purgatoriului, ultima fază înaintea veșniciei. Nu în „supradurată", cum spune Pierre Chaunu, sau în „suplimentul de biografie", cum spune Philippe Ariès, ar trebui căutată, *după* viața terestră, cheia spațio-temporală a Purgatoriului, ci în vidul necesar, *înainte* de vederea lui Dumnezeu, *înaintea* veșniciei. Să fi avut oare dreptate papa Ioan al XXII-lea? Să fie oare Purgatoriul mai mult o pre-eternitate, decât o post- existență?

Însă neliniștea mea are o altă cauză. În decursul acestei istorii, grija cea mai de seamă a Bisericii nu va fi fost oare să cruțe infernul cel veșnic? Focul purgator temporar nu are cumva menirea să arate importanța focului ce nu se stinge niciodată? Cea de-a doua împărăție nu a fost cumva cetatea de apărare a împărăției infernale? Oare Purgatoriul nu a fost prețul plătit de Biserică ca să-și păstreze arma absolută, osânda? S-ar oferi o explicație dinspre Infern, unei perioade a catolicismului, cea care corespunde creștinismului fricii al lui Jean Delumeau.

Poate că s-ar înțelege mai bine atitudinea, de astăzi, a majorității catolicilor și a Bisericii față de Purgatoriu.

Atitudine ce vizează, în întregime, sistemul lumii celeilalte și, în special, Purgatoriul. Pentru Biserică, este vorba, încă o dată în istoria ei, să realizeze un *aggiornamento*, pe care fiecare îl poate considera, potrivit propriei credințe, ca o apropiere, lentă dar perseverentă, de realizarea unui creștinism „ideal", întoarcere la surse și totodată împlinire, sau ca o reducere la o simplă recuperare, de către o instituție întârziată, a mersului haotic al istoriei. Oricum, imaginarul lumii celeilalte contribuie, încă o dată, la o atitudine care, sub semnul epurării, respinge formele „primitive" ale credințelor.

Spre binele celor ce cunosc trecutul, al celor ce-l respectă pe celălalt, preocupați de echilibru, spun ei, cum este, de pildă, părintele Y.M. Congar: „Și de data aceasta, va fi nevoie să purificăm reprezentările noastre și să scăpăm, dacă nu de imagini, deoarece nu putem gândi fără ele, iar unele sunt bune, și chiar frumoase, cel puțin de o anumită imaginație[6]." Cine nu ar sprijini dorința de a îndepărta reprezentarea chinurilor, cu adevărat infernale, sau pretins purgatoare, a căror reproducere în unele practici terestre, care, din nefericire, sunt departe de a fi dispărut, este atât de vădită? Din programul schițat de marele teolog dominican, trebuie să reținem voința de a uni două tendințe pe care istoria le-a opus prea adesea: să se adapteze credințele la evoluția societăților și a mentalităților fără a lipsi omul de o parte esențială a memoriei și a ființei sale: imaginarul. Rațiunea se hrănește cu imagini. Istoria profundă o dovedește.

Mă tem, într-adevăr, ca, în dorința aceasta de a purifica, Purgatoriul să nu fie în pagubă, deoarece, și cred că am arătat acest lucru, nașterea, dezvoltarea, răspândirea lui sunt atât de legate de imaginar, încât părintele Congar trebuie să regăsească accente aproape origeniste ca să-l salveze în concepțiile actuale ale ierarhiei catolice.

Printre credincioși, scăderea interesului pentru Purgatoriu se explică altfel și poate că are chiar motive opuse. Pentru cler, Purgatoriul se dezinfernalizează și se dematerializează. Pentru credincioși și pentru cei sensibili la evoluția credințelor religioase, crește nepăsarea față de timpul intermediar de pe lumea cealaltă. În vremea noastră, mai ales în așa-zisele societăți civilizate, întrebările, speranțele și neliniștile sunt din nou concentrate la cei doi poli. Mai întâi, pe lumea aceasta și, dacă facem abstracție de numărul infim al adevăraților „nepăsători", privirea se îndreaptă spre orizontul morții, unde vechile modele sunt tot mai uzate. Cum se moare? Pentru catolici, pentru cei de orice credință și pentru cei care trebuie, pur și simplu, să se

gândească cum vor muri, alegerea pare să se reducă din nou la paradis sau la infern, proiectare a visurilor de pe lumea aceasta și a unei frici care a găsit o nouă realitate imaginară. Astăzi, apocalipsa nucleară: o apocalipsă a cărei cumplită experiență a fost făcută pe lumea aceasta[7].

Și totuși, trag nădejdea că va exista întotdeauna un loc, în visurile omului, pentru nuanță, justiție/justețe, măsură – în toate sensurile cuvântului, rațiune (o, rațional Purgatoriu!) și speranță. Doresc să nu se poată spune, curând, că, într-adevăr, timpul Purgatoriului a trecut.

NOTE

1. A se vedea Appendice III.

2. Despre diferitele forme de „succes" al Purgatoriului, a se vedea Michelle BASTARD-FOURNIÉ. „Le Purgatoire dans la région toulousaine au XIV^{e} et au début du XV^{e} siècle" în *Annales du Midi*, 1980, pp. 5-7. În ceea ce privește iconografia purgatoriului, câmp vast, deocamdată aproape neexplorat, trebuie menționat studiul de pionierat realizat de Gaby și Michel VOVELLE, *Visions de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire (XV^{e} - XX^{e} siècles)*, Paris, 1970. Nu am consultat teza de „3^{e} cycle", dactilografiată, inedită după câte știu eu, a D-nei A.-M. VAURILLON-CERVONI, *L'iconographie du Purgatoire au Moyen Âge dans le Sud-Ouest, le centre de la France et en Espagne*, Toulouse, 1978, care se pare că se referă la sfârșitul Evului Mediu și la secolul al XVI-lea.

3. Trimit la observațiile lui Bastard-Fourmié, mai ales cele referitoare la lucrările atât de bine făcute de Jacques Chiffoleau despre Avignon și Comtat Venaissin, în special p. 17, n. 65, și, mai general, p. 7.

4. Ph. ARIÉS, *L'Homme devant la mort*, Paris, 1977. P. CHAUNU, *La Mort à Paris – XVI^{e}, XVII^{e}, XVIII^{e} siècles*, Paris, 1978. F. LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou*, Paris, 1971. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence*, Paris, 1973, ID., *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Paris, 1974, ID., „Les attitudes devant la mort: problèmes de methodes,

approches et lectures différentes" în *Annales E.S.C.*, 1976. Într-o carte pe care am primit-o când scriam această concluzie, Pierre Chaunu a caracterizat Purgatoriul în secolul al XVI-lea într-un mod remarcabil, care se apropie de rezultatele anchetei mele, *Eglise, culture et société. Essais sur Réforme et contre-Réforme 1517-1620*, Paris, 1981, cu deosebire pp. 378-380, care se referă la conciliul de la Trento. Reia aici o afirmație dintr-o altă carte a sa, apărută în 1978 (p. 131), rezultată parțial dintr-o schiță dată de mine în 1975: J. LE GOFF, „La naissance du Purgatoire (XII^{e} – XIII^{e} siècles)" în *La Mort au Moyen Âge* (colloque de Strasbourg, 1975, préface de P. CHAUNU, Paris, 1977, p. 710). „Explozia Purgatoriului, scrie el (p. 64), explozia și substantivizarea pedepsei purgatoare pot fi datate cu o extremă precizie. Ea s-a produs între 1170 și 1180, atât cât ne permit să judecăm seriile noastre eterogene. Explodează ca o bombă atomică după instalarea unei mase critice de transformare". S-a văzut că eu sunt mai nuanțat.

5. A se vedea R.R. GRIMM, *Paradisus Cœlestis, Paradisus Terrestris, Zur Auslegungsgeschichte des Paradises im Abendland bis um 1200*, München, 1977.

6. Y. CONGAR, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, Paris, 1966, chap. VII, „Que savons-nous du Purgatoire?", p. 76. A se vedea de asemenea Y. CONGAR, „Le Purgatoire" în *Le mystère de la mort et sa célébration*, Lex orandi, 12, Paris, 1956, pp. 279-336.

7. Amintesc sensul etimologic al apocalipsei: dezvăluire, revelație.

Appendice I

BIBLIOGRAFIA PURGATORIULUI

Bibliografia actuală a Purgatoriului este foarte bogată. Multe din lucrările consacrate istoriei Purgatoriului sunt prost documentate și sunt animate de spirit polemic, la catolici și la protestanți, sau apologetic, la catolici. Avem adesea impresia că viziunea erudiției catolice despre Purgatoriu nu s-a prea înnoit de la Bellarmin și Suarez până în prima jumătate a secolului XX. Articolul „Purgatoire", foarte mare, scris de A. MICHEL în *Dictionnaire de Théologie catholique* de E. VACANT, E. MANGENOT și E. AMANN, t. 13, 1936, col. 1163-1326, foarte bogat, rămâne fundamental. Este scris în spirit tradițional și antiprotestant. Cea mai bună sinteză, rapidă, mi s-a părut cea a lui A. PIOLANTI, „Il dogma del purgatorio" în *Euntes docete*, 6, 1953, pp. 287-311. Articolul „Fegfeuer" din *Lexicon für Theologie und Kirche*, IV, 1960, col. 49-55, este rapid. Lucrarea protestantului E. FLEISCHHAK, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, 1969, scris pentru informarea coreligionarilor asupra poziției catolice, este simpatic, dar de mâna a doua, insuficient documentat, și cu unele erori.

Lucrarea cea mai sugestivă este cea a etnologului și istoricului Marcus LANDAU, *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre*, Heidelberg,

1909. Este regretabil că documentarea lui este învechită și incompletă și, în special, că suferă de disprețul etnologului față de cronologie.

Pentru exegeza medievală a unui text esențial pentru dezvoltarea Purgatoriului, a se vedea J. GNILKA, *Ist I Kor. 3, 10 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, Düsseldorf, 1955.

Istoria antică a Purgatoriului a fost reînnoită de excelentele lucrări ale lui Joseph NTEDIKA, *Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin.* Études augustiniennes, Paris, 1966, și *Evocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Études de patristique et de liturgie latines*, Louvain, Paris, 1971.

În J. GOUBERT și L. CRISTIANI, *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, se găsește o antologie de texte de valoare și nivel inegal, însă sunt și câteva texte semnificative despre Purgatoriu.

Appendice II

„PURGATORIUM". ISTORIA UNUI CUVÂNT

Faptul esențial este apariția, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, alături de adjectivul *purgatorius, a, um*, a substantivului *purgatorium*. În mod surprinzător, acest eveniment lingvistic, care mi se pare a fi un semn al unei evoluții capitale a credințelor privitoare la lumea cealaltă, n-a fost examinat de istoricii Purgatoriului, sau nu le-a reținut decât prea puțin atenția. Chiar și Joseph Ntedika se înșală atunci când atribuie lui Hildebert din Lavardin sau Hildebert din Mans († 1133) privilegiul de a fi fost primul care a folosit cuvântul *purgatorium (Évolution de la doctrine du Purgatoire chez saint Augustin*, p. 11, n. 17). Aceeași greșeală se află în articolul „Fegfeuer" din *Lexicon für Theologie und Kirche*, vol. IV, col. 51. A. PIOLANTI se mulțumește să spună: „În veacul acela (al XII-lea), apar primele schițe ale tratatului *De purgatorio* (de acum înainte, adjectivul este transformat în substantiv)" („Il dogma del Purgatorio" în *Euntes Docete*, 6, 1953, p. 300). E. FLEISCHHAK pretinde, fără să dea referințe bibliografice (și nu avea cum să le dea!) că „termenul *purgatorium* a fost folosit încă de pe vremea lui Carol cel Mare" (*Fegfeuer...*, 1969, p. 64).

Pentru a putea susține, așa cum o fac eu, că termenul apare, foarte probabil, între 1170 și 1180, trebuie corectate câteva false atribuiri de texte, sau amendată

ediția unor texte anterioare anului 1170 (termenul era folosit mai ales în expresiile *ignis purgatorius, poena(e) purgatoria(e), loca purgatoria*, forma *in* [locis] *purgatoriis*), unde *purgatorium* ca substantiv nu apare decât fiindcă ediția a fost făcută pe baza unor manuscrise posterioare anului 1170, când copistul a trebuit firește să înlocuiască, de exemplu, *ignem purgatorium* cu *purgatorium* singur, ținând seama de uzajul obișnuit al substantivului în vremea sa.

Petrus Damiani (mort în 1072), în predica sa LIX, pentru sărbătoarea sfântului Nicolae, fără să folosească termenul *purgatorium*, ar fi pus locul purgator printre cele *cinci regiuni* unde omul poate fi primit: 1) *regio dissimilitudinis* (lumea aceasta), 2) *paradisus claustralis* (paradisul de pe lumea aceasta, adică mănăstirea), 3) *regio expiationis*, locul ispășirii – purgatoriul, 4) *regio gehennalis*, infernul, 5) *paradisus supercoelestis*, paradisul celest.

Pentru a distinge regiunea ispășirii, el folosește expresia *loca purgatoria (Pl*, 144, col. 838). S-a recunoscut însă că textul acesta nu este al lui Petrus Damiani, ci al acelui falsificator vestit, Nicolas de Clairvaux († după 1176), care a fost secretarul sfântului Bernard. De pildă, F. DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk* (Anselmiana XXXIV), Roma, 1954, Appendice 3, pp. 234-235, dă în lista celor 19 predici, care, după cât se pare, nu trebuie atribuite lui Petrus Damiani, predica 59 și adaugă că „s-ar putea" ca predicile să fie ale lui, „*einem gerissenen Fälscher*". Cf. J. RYAN, „Saint Peter Damiani and sermons of Nicholas of Clairvaux: a clarification" în *Medieval Studies*, 9, 1947, 151-16. De altminteri, *Patrologia latina* de Migne a publicat de două ori aceeași predică (59), prima dată cu numele lui Petrus Damiani (*PL, 144*, col. 835-839), și a doua oară cu cel al lui Nicolas de Clairvaux (*PL*, 148, col. 1055-1060). Nicolas de Clairvaux este, probabil, și autorul predicii 42, „*De quinque negotiationibus et quinque regionibus*", atribuită

sfântului Bernard, foarte apropiată de cea a lui Petrus Damiani, dar în care sistemul celor trei locuri (în cadrul celor cinci) și cuvântul purgatoriu (*purgatorium*) apar cu o limpezime ce mi se pare imposibilă înainte de 1153, data morții sfântului Bernard: *Tria sunt loca, quae mortuarum animae pro diversis meritis sortiuntuer: infernus, purgatoriu, caelum* (Saint BERNARD, *Opera Omnia*, ed. J. Leclercq – H.M. Rochais, 6, 1, p. 259). Dom Jean Leclerq et H.M. Rochais au avut bunăvoința să-mi reafirme, în scris și prin viu grai, ceea ce au scris ei prin diferite articole – J. LECLERQ, „Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux" în *Revue bénédictine*, 1956; H.M. ROCHAIS, „Enquête sur les sermons divers et les sentences de saint Bernard" în *Analecta SOC*, 1962 – și anume că nimic nu permitea să se decidă că predica 42 nu este a sfântului Bernard, deși nici atribuirea cu certitudine a paternității nu are vreo justificare: „Am socotiti că *De diversis 42* este a sfântului Bernard... ceea ce nu înseamnă că judecata nu poate fi reformulată. Sunt de părere că este vorba despre un text care există în mai multe versiuni, datorate nu sfântului Bernard, ci lui Nicolas de Clairvaux și altora, ceea ce ar explica introducerea unor elemente mai tardive" (J. Leclerq, scrisoare din 5 octombrie 1979). Doamna Monique-Cécile Garand, care a avut bunăvoința de a consulta pentru mine manuscrisul latin 2571 de la Biblioteca națională din Paris și 169 de la Cambrai – probabil cele mai vechi – avansează cu prudență, pe criterii paleografice, că primul trebuie să fie din al treilea sfert al veacului al XII-lea (dar poate de dinaintea canonizării lui Bernard, în 1174, întrucât cuvântul *sanctus* nu figurează în titlu, fiind adăugat în *ex- libris*) și al doilea din a doua jumătate a secolului. Ne putem deci gândi la o dată apropiată de 1170. Eu sunt convins că predica nu este de sfântul Bernard și că a fost scrisă, cel mai devreme, la vreo douăzeci de ani după moartea lui. Despre Nicolas de Clairvaux, G. CONSTABLE, *The letters of Peter the*

Venerable II, Nicholas of Montieramey and Peter the Venerable, pp. 316-330, Cambridge (Mass.), 1967.

Înainte de sfântul Bernard, cuvântul *purgatorium* s-ar fi întâlnit într-un text de Hildebert de Lavardin, episcop la Le Mans și arhiepiscop la Tours († 1133), iar excelentul NTEDIKA, așa cum am văzut, a preluat și el această atribuire eronată. Predica 85, *Jerusalem quae aedificatur*, publicată printre predicile lui Hildebert de către Beaugendre în 1708 și reprodusă de către Migne, *Patrologia latina*, 171, col. 741 (*hi, qui* in purgatorio *poliuntur*) a fost redată lui Petrus Manducator de HAUREAU, „Notice sur les sermons attribués à Hildebert de Lavardin" în *Notices et extraits des manuscrits...*, XXXII, 2, 1888, p. 143. Cf. A. WILMART, „Les sermons d'Hildebert" în *revue Bénédictine*, 47, 1935, pp. 12-51. Atribuirea acestei predici lui Petrus Manducator a fost confirmată de M.M. LEBRETON, „Recherches sur les manuscrits contenant des sermons de Pierre le Mangeur" în *Bulletin d'Informations de L'I.R.H.T.*, 12 (953), pp. 25-44. Domnul François Dolbeau a avut bunăvoința să-mi semnaleze că, în manuscrisele cele mai vechi ale acestor predici, pe care și el le socotește a fi de Petrus Manducator, se găsește *in purgatorio* (ms 312 [303] și 247 [238] de la Angers, sfârșitul secolului al XII-lea), dar că toată această parte a frazei unde se găsește *in purgatorio* lipsește dintr-un manuscris mai vechi, ms. 227 (218) de la Biblioteca municipală din Valenciennes, datând de la mijlocul secolului al XII-lea.

Întrucât se pare că substantivul *purgatorium* se află într-adevăr într-o scrisoare trimisă în 1176 de benedictinul englez Nicolas de Saint-Albans clunizianului Pierre de Celle (în 1180-1182, potrivit unei informații oferită cu amabilitate de A.-M. Bautier): *Porro facto levi* per purgatorium *transitu intravit in gaudium Domini sui* (*PL*, 202, col. 624), și că Petrus Manducator, mort în 1179, chiar dacă a folosit în predica *Jerusalem quae aedificatur* substantivul *purgatorium*, nu-l folosește niciodată în *De sacramentis*, scrisă între 1165 și 1170, cele mai vechi

cazuri de folosire a termenului *purgatorium* ca substantiv întâlnindu-se la cistercianul Nicolas de Clairvaux, benedictinul Nicolas de Saint-Albans și profesorul secular de la școala de la Notre-Dame din Paris, Petrus Manducator.

Mai este încă o problemă importantă pe care eu nu am putut s-o elucidez cum se cuvine. Într-un tratat anonim, publicat de Migne, *De vera et falsa poenitentia*, atribuit, în Evul Mediu, sfântului Augustin, dar care în realitate datează de la sfârșitul secolului al XI-lea sau, și mai probabil, din prima jumătate a secolului al XII-lea, se întâlnește termenul *purgatorium* folosit ca substantiv: *ita quod nec* purgatorium *sentiunt qui in fine baptizantur* (*PL*, 40, 1127). Faptul că, la câteva rânduri mai departe, textul vorbește de *ignis purgationis* nu dovedește nimic, dar lasă izolat cuvântul *purgatorium*, care sunt convins că a rămas singur în manuscrise după sfârșitul secolului al XII-lea, în vreme ce în textul primitiv trebuie să fi fost *ignem* purgatorium. Este într-adevăr neîndoielnic faptul că *De vera et falsa poenitentia* datează dinaintea mijlocului veacului al XII-lea, deoarece a fost citat nu numai de Petrus LOMBARDUS, mort în 1160 (*PL*, 192, 883), ci și de *Decretul* lui GRATIAN, scris pe la 1140 (*PL*, 187, 1559, 1561, 1637). Din păcate, cu toate eforturile mele, ajutat și de Domnii François Dolbeau, Agostino Paravicini Bagliani și Doamna Marie-Claire Gasnault, nu am putut consulta nici un manuscris al tratatului *De vera et falsa poenitentia* anterior sfârșitului secolului al XII-lea, drept care convingerea mea rămâne doar o ipoteză. Nu pot de altminteri decât să doresc o ediție științifică a acestui text capital pentru istoria penitenței, temă esențială pentru teologie și pentru practica religioasă în secolul al XII-lea. Cf. A. TEETAERT, *La Confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le VIII^e^ jusqu'au XIV^e^ siècle*, Paris, 1926, pp. 50-56, și C. FANTINI, „Il tratatto ps. agostiniano *De vera et falsa poenitentia*" în *Ricercche di storia religiosa*, 1954, pp. 200- 209.

Despre transformarea expresiei *ignis purgatorius*, începând cu sfârșitul secolului al XII-lea, în *purgatorium*, mai ales când substantivul din textul cel mai recent și adjectivul din textul primitiv erau la același caz gramatical, iată un exemplu semnificativ.

Alexander din Hales, în *Comentariu la Sentențele* lui Petrus Lombardus (între 1223 și 1229), citează *De potestate legandi et solvendi* de Richard de Saint-Victor, mort în 1173, în felul următor: „*per incendium* purgatorii *scoria peccati excoquitur*" (*Glossa in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*, lib. IV, dist. XX, ed. Quaracchi, t. IV, p. 354). Însă textul original al lui Richard de Saint-Victor este: „*per incendium* purgatorii ignis *scoria peccati excoquitur*" (*PL*, 196, 1177).

La sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, *purgatorium* și *ignis purgatorius* coexistă ca cvasisinonime, uneori chiar la același autor. Pierre de Celle, căruia Nicolas de Saint-Albans îi scrie pe la 1180, vorbind despre *purgatorium* (în legătură cu sfântul Bernard), nu folosește, în tratatul său *De disciplina claustrali*, redactat în 1179, decât expresia *ignis purgatorius* (*PL*, 202, col. 1133). Întrucât cele mai vechi manuscrise ale mai multor lucrări din secolul al XII-lea nu au fost păstrate, va fi greu de reperat cu certitudine cele mai vechi întrebuințări ale termenului *purgatorium*.

Doamna Anne-Marie Bautier a avut bunăvoința de a-mi semnala una din cele mai vechi definiții ale Purgatoriului, aflată într-o viață a sfântului Victor, martir din Mauzon, publicată de curând de F. DOLBEAU (*Revue historique ardennaise*, t. IX, p. 61): „*Purgatorium ergo, locum conflationis, ergastulum purgationis, iste sanctus repperit in gremio ecclesiae in qua conflari injuriis et passionibus meruit, quibus ad remunerationem victoriae laureatus pervenit.*" Vedem deci că unii sfinți (ceea ce s-a crezut și despre sfântul Bernard) nu se duc direct în Paradis, ci trec mai întâi prin Purgatoriu.

Dacă, în sfârșit, consultăm dicționarele și glosarele de latină medievală, constatăm că exemplul cel mai vechi de

purgatorium citat de DU CANGE este scrisoarea lui Inocențiu al IV-lea către Eudes de Châteauroux, din 1254. J.F. NIERMEYER (*Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leyde, 1976) scrie: „subst. neutru *purgatorium*, the Purgatory, S. XIII". A. BLAISE, în al său *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge* (Corpus christianorum, Continuatio Maedievalis, Turnhout, 1975, pp. 754-755), spune că termenul apare în secolul al XII-lea și că înainte se folosea o perifrază ca *purgatorius ignis* și îl citează pe pseudo-Augustin (*De vera et falsa penitentia*), apoi scrisoarea lui Inocențiu al III-lea de la începutul secolului al XIII-lea și predica lui Hildebert de Lavardin, care trebuie restituită lui Petrus Manducator (†1179). Indică, de asemenea, sensul «loc penitențial, situat într-o insulă, și numit „purgatoriul S. Patrice» sau Patrick".

J.H. BAXTER și Ch. JOHNSON (*Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources*, Oxford, 1934) dau doar atât: „*purgatorium, purgatory (eccl.), c. 1200*". R.E. LATHAM, în *Revised Medieval Latin Word-List from British and Irish Sources* (London, 1965) distinge „*purgatorium (theol.) c. 1150*" și „*purgatorium Sancti Patricii (in Lough Derg) c. 1188*". După părerea mea, data 1150, aproximativ, provine de la data 1153, atribuită în tradiția *Purgatoriului sfântului Patrick* aventurii cavalerului Owein. Data (și probabil și povestirea) este fantezistă.

În limbile vernaculare, mai precis în franceză, cea mai veche mențiune a termenului *purgatoire* se află probabil sub forma *espurgatoire* în *Espurgatoire Saint Patriz* de Marie de France, de pe la 1190 (sau începutul secolului al XIII-lea, între 1208 și 1215, în ipoteza lui F.W. LOCKE, în *Speculum*, 1965, pp. 641- 646).

Prietenul meu Josef Macek îmi semnalează că în cehă cuvântul ce desemnează Purgatoriul, *Ocistec*, nu apare decât în anii 1350- 1380, în traducerea unor lucrări din latină. Însă acest Purgatoriu nu pare prea bine deosebit de limb sau chiar de infern. Pentru Ian Hus, Purgatoriul

este „cel de-al treilea infern" (tretie pehlo in *Vyhlad viery*, Ms M, Biblioteca Universității din Brno, MK, fol. 16 a). La începutul secolului al XV-lea, Taboriții tot mai refuză să creadă în Purgatoriu și fac un joc de cuvinte între *ocistec* și *osistec* (înșelăciune), sau numesc Purgatoriul *purgac*, adică *purgativ*. Despre respingerea Purgatoriului de către valdenzi și husiți, a se vedea Romola CEGNA, „*De reliquiis et de veneratione sanctorum: De purgatorio* de Nicolla della Rosa Nero detto da Dresda (di Cerruc), maître à Prague de 1412 à 1415", *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, t. XXIII, Wroclaw-Varsovie-Cracovie-Gdansk, 1977.

PRIMELE IMAGINI

(A se vedea cele patru pagini cu ilustrații în afara textului)

La articolul FEGFEUER (Purgatoriu) din excelentul *Lexicon der christlichen Ikonographie*, ed. E. Kirschbaum, vol. II, 1970, col. 17, W. BRAUNFELS scrie: „În lumea figurată a paleocreștinismului, ca și din Evul Mediu până la sfârșitul secolului al XIV-lea, nu se găsește nici o reprezentare a Purgatoriului."

Chiar dacă pare să fie adevărat că iconografia Purgatoriului nu se răspândește decât pornind de la sfârșitul secolului al XIV-lea, se întâlnesc totuși reprezentări ale Purgatoriului în secolul precedent, iar o anchetă iconografică atentă ar da cu siguranță la iveală o recoltă mai bogată de imagini din Purgatoriu anterioare sfârșitul secolului al XIV-lea.

Dau aici trei din aceste reprezentări:

1) Cea mai veche, asupra căreia mi-a atras atenția părintele Guy, este o miniatură ce se găsește la fila 49 din Bréviaire de Paris, zis și *Bréviaire de Philippe le Bel* (Paris, Bibliothèque nationale, manuscris latin 1023). Acest manuscris, care datează din perioada 1253-1296 și care, după unele criterii formale, trebuie situat în preajma lui 1296, este probabil breviarul, a cărui ilustrație a fost comandată de Filip cel Frumos unui celebru pictor parizian, maestrul Honoré, în anul 1296, după cum arată socotelile tezaurului de la Luvru pentru anul acela.

Miniatura, de dimensiuni mici (3,5 cm/ 4 cm), de la fila 49, reprezintă probabil o judecată a sufletelor pentru Dumnezeu. Christos pe tron și doi serafimi care-l înconjoară ocupă cam două treimi din înălțimea miniaturii. În partea inferioară, se văd patru suflete din purgatoriu, două care mai sunt încă cufundate în foc, două trase din foc de doi îngeri care au spart plafonul norilor. Figura cuprinde patru locuri etajate, un cer auriu, o zonă de nori, o zonă sublunară cu linii întretăiate, focul. (Cf. V. LEROQUAIS, *Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. II, Paris, 1934, n. 487, pp. 465-485).

2) O miniatură ce prezintă asemănări și totodată deosebiri față de imaginea precedentă se află în *Bréviaire parisien*, zis *Bréviaire de Charles V*, care a fost executat probabil pentru o femeie din familia regală franceză, între 1347 și 1380, dată la care se află în Biblioteca lui Carol al V-lea (Paris, Bibliothèque nationale, manuscrit latin 1052, fila 556 verso, cf. LEROQUAIS, t. III, pp. 49-56). Miniatura, tot de mici dimensiuni, este plasată „întru pomenirea morților", adică la 2 noiembrie, pe când precedenta ilustrează Psalmul CXIV, Psalmul *Dilexi* unde psalmistul îi mulțumește lu Yahvé că l-a scăpat din mrejele *Sheol*-ului. Christos nu apare în această miniatură, spre deosebire de precedenta. Doi îngeri mari trag către cer două suflete care nu mai au decât laba picioarelor în foc. Unsprezece capete de suflete reprezentând o mulțime din acele suflete din Purgatoriu și diferitele condiții sociale (este recunoscut papa, episcopul etc.) sunt cufundate în foc. Sunt trei locuri etajate: un cer albastru foarte îngust (cam a zecea parte din înălțime), o zonă intermediară cu linii încrucișate care ocupă mai mult de jumătate din înălțime, o lume infernală alcătuită din stânci și o groapă mare plină cu foc. Am aflat de această miniatură și am văzut reproducerea datorită amabilității Domnului François Avril.

3) A treia reprezentare a Purgatoriului se află pe o frescă din vechea catedrală din Salamanca. Este repre-

zentat tot sistemul lumii de dincolo la începutul secolului al XIV-lea, potrivit concepției despre cele patru locuri. La stânga (cum te uiți), Cerul, la dreapta, Infernul. În centru, locuințe cu suflete reprezentând, la stânga, Purgatoriul, la dreapta, limburile. În locuința din partea de sus a Purgatoriului, un înger vine să ia un suflet ca să-l ducă în cer. O inscripție datează această pictură din anul 1300 al erei spaniole, ceea ce ar însemna 1262, însă Dl François Avril crede că, din motive stilistice, nu poate fi mai veche de prima jumătate a secolului al XIV-lea. Am obținut reproducerea acestei picturi datorită amabilității profesorului Luis CORTES. Cf. José GUDIOL RICART, *Ars Hispanica*, vol. 9. *Pintura Gotica*, Madrid, 1955, p. 47.

Appendice IV

LUCRĂRI RECENTE

După ce am terminat această carte (ianuarie 1981), am aflat despre diverse studii ce se referă mai mult sau mai puțin la Purgatoriu.

Paolo SANTARCANGELLI în NEKYIA, *La discesa dei poeti agli Inferni*, Milano, 1980, evocă Purgatoriul sfântului Patrick și Irlanda (p. 72) în legătură cu geografia simbolică a Infernurilor situate în insule.

Trei studii importante au fost consacrate viziunilor și călătoriilor pe lumea cealaltă.

Primul, de Michel AUBRUN, „Caractères et portée religieuse et sociale des *Visions* en Occident du VI-e au XI[e] siècles", a apărut în *Cahiers de civilisation médiévale*, aprilie-iunie 1980, pp. 109-130. Autorul analizează cu multă finețe atmosfera religioasă și psihologică a acestor viziuni. Desprinde, perspicace, atitudinea ierarhiei bisericești care oscilează între rezerva și recuperarea ce se înscriu în cadrul neîncrederii Bisericii din Evul Mediu timpuriu față de visuri. Michel Aubrun nu-și pune „problema" Purgatoriului, deoarece studiul său se oprește la începutul secolului al XII-lea, dar remarcă la Beda prezența, în viziunea lui Drythelm, de pildă, a unui soi de „Purgatoriu-penitență la nord-est", și de „Purgatoriu-așteptare la sud-est". Această dihotomie a Purgatoriului corespunde celor două lumi de dincolo din tradiția

celtică, una pe jumătate infernală și alta pe jumătate paradiziacă, și anunță *Purgatoriul* lui Dante cu antecamera lui.

Marele medievist sovietic Aaron J. GURJEWITSCH (a cărui lucrare despre *Categoriile culturii medievale*, 1972, tradusă în germană sub titlul *Das Weltbild desmittelalterlichen Menschen*, Dresda, 1978, va apărea curând în traducere franceză, la Gallimard, în colecția *Bibliothèque des Histoires*)* a trimis la colocviul organizat la Paris, în martie 1981, de către Centrul Național al Cercetării Științifice, cu tema *Timpul creștin* (secolele IV-XIII), colocviu la care n-a putut participa, un text important, ce va fi publicat în *Annales E.S.C.*, despre *L'individu et l'imagination de l'au-delà***. Gurjewitsch le reproșează lui Pierre Chaunu și mai ales lui Philippe Ariès că, în ideile lor despre Purgatoriu, s-au sprijinit pe surse în care acesta nu apare decât târziu (testamente, și mai ales iconografie), pe când altele, esențiale, duc la concluzia că nașterea și răspândirea Purgatoriului s-au petrecut mai devreme. Îi împărtășesc ideea potrivit căreia aceste alte surse – reprezentările lumii celeilalte și *exempla* pe care le-am folosit din belșug în cartea aceasta – sunt indispensabile și dau o altă imagine despre istoria Purgatoriului. Pe baza lor, amândoi ajungem la concluzia că perioada crucială este sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea. Cred însă că, la rândul său, Gurjewitsch a nesocotit prea mult teologia, liturghia și practicile religioase. Sunt de acord cu el că Purgatoriul și tot sistemul lumii celeilalte, pe care aceste surse le dau la iveală, arată un proces de individualizare a morții și a lumii celeilalte, care stăruie tot mai mult asupra

---

* Cartea a apărut, ne scrie Domnul J. Le Goff, cu titlul *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983 (*n.t.*).

** Articolul a fost publicat în *Annales E.S.C.*, 1982, pp. 255-275, sub titlul „Conscience individuelle et images de l'au-delà". Informația o deținem de la Domnul J. Le Goff (*n.t.*).

judecății individuale imediat după moarte. Însă toate sursele și în special cele ce vorbesc despre *jertfe* pun în evidență, așa cum am demonstrat, că această promovare a salvării individuale se combină cu acțiunea comunităților cărora le aparține individul, fie că este vorba de comunitățile terestre de rudenie, de sânge sau artificială, fie de comunitatea supranaturală a comuniunii sfinților.

În aprilie 1981, Claude CAROZZI a prezentat la a XXIX-a Settimana di Storia, de la Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo de la Spoleto, consacrată temei *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, o comunicare remarcabilă – ce va apărea în volumul cu lucrările săptămânii – intitulată: *La géographie de l'au-delà et sa signification pendant le haut Moyen Âge*. Este o schiță a tezei de doctorat pe care o pregătește despre literatura viziunilor din secolul al IV-lea până în secolul al XIII-lea. Purgatoriul era în centrul expunerii sale. Sunt de acord cu el că, pentru a sublinia importanța geografiei în dezvoltarea credințelor despre lumea cealaltă, etapele principale ce trebuie distinse sunt: *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, viziunea lui Drythelm povestită de Beda, politizarea lumii celeilalte în vremea carolingiană, evoluția hotărâtoare către precizie în marile texte din secolul al XII-lea și de la începutul secolului al XIII-lea. Ne deosebim însă sub un aspect care mie mi se pare esențial. Claude Carozzi vorbește despre Purgatoriu încă din secolul al VIII-lea, dacă nu chiar din al VI-lea. El este „realist" acolo unde eu sunt „nominalist" și cred că schimbările de vocabular au o semnificație capitală; de aceea el ajunge să vadă, la sfârșitul secolului al XII-lea, mai curând nașterea Infernului – o lume de dincolo a pedepselor bine precizată – decât cea a Purgatoriului. Ca butadă provocatoare, ipoteza aceasta este sugestivă. Nu cred însă că ea concordă cu realitatea istorică. Claude Carozzi a studiat, cu multă erudiție și inteligență, un gen literar. Un fenomen istoric ca nașterea Purgatoriului trebuie explicat printr-un ansamblu de surse analizate în contextul lor istoric global. Însă rezumatul meu

simplifică mult tezele lui Claude Carozzi. Trebuie să așteptăm încheierea și publicarea tezei sale, căci sunt încredințat de bogăția și de interesul pe care-l va stârni*.

Aceste studii recente mă obligă să amintesc și să precizez că eu nu am studiat toate viziunile despre lumea cealaltă, care s-au păstrat, din secolul al VIII-lea până în secolul al XIII-lea. Cred însă că nu am îndepărtat decât textele care nu aduceau nimic demonstrației mele, într-un sens sau altul, în ciuda interesului pe care-l puteau avea. Cuvântul *purgatorium* nu există, bineînțeles, în nici unul din aceste texte. Voi spune, pe scurt, de ce nu am reținut, ca exemple, unele din aceste viziuni analizate de cei trei autori citați mai înainte, așa cum au fost ele reținute – deși fără a fi cercetate în profunzime și într-o perspectivă mai puțin istorică – de autori mai vechi cum sunt Becker, Dods, MacCullogh, Seymour, Patch și, mai recent, Dinzelbacher.

Evul Mediu timpuriu: secolul al VII-lea. Viziunea lui Bonellus (*PL*, t. 87, col. 433-435).

Abatele spaniol Valeriu, mort în ultimul deceniu al secolului al VII-lea, povestește călătoria călugărului Bonellus pe lumea cealaltă. În timpul unui extaz, este dus de un înger într-o locuință, o chilie ce strălucea de nestemate și care avea să fie viitoarea lui locuință, dacă avea să stăruie în râvna lui ascetică. Într-un al doilea extaz, un demon îl târăște în groapa infernului. Nici un cuvânt nu face aluzie la vreo purificare, de orice fel ar fi ea, însă câteva amănunte trimit la sistemul viitorului Purgatoriu. Locul este situat în adâncul pământului, unde se află un foc înspăimântător, în care demonii aruncă sufletele. Bonellus vede un diavol respingător, înlănțuit, dar care nu poate fi Satana, deoarece de-abia i se arată „partea de jos a hăului unde pedepsele sunt mai grele și mai cumplite". Un om sărman pe care el l-a ajutat pe pământ, încearcă să-i vină în ajutor – aluzie la

* V. vol. I, p. 218, *n.t.*

sistemul jertfelor. El rezistă datorită semnului crucii, așa cum se va întâmpla în Purgatoriul sfântului Patrick. În cele din urmă, este readus pe pământ. Nu există, repet, nici o idee de purificare, ci doar o ierarhie a locurilor de pedeapsă. Sistemul este dualist: un loc foarte plăcut, fără nici o denumire, hău (*abyssus*), numit infern (*infernus*).

Evul Mediu timpuriu: secolul al VII-lea. Viziunea lui Barontus (678/9) (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, p. 377-394). Barontus, călugăr de la mănăstirea Longoretus (Saint-Cyran, în apropiere de Bourges), luat de doi demoni în timpul unei boli grave, este ajutat de sfântul arhanghel Rafael și de sfântul Petru, care îi arată cele patru porți ale Paradisului și îl lasă să întrezărească Infernul, unde mulțimi de bărbați și de femei, adunați pe categorii de păcate, sunt torturați de diavoli. Nu se pomenește de purificare.

Evul Mediu timpuriu: secolul al VIII-lea. Viziunea călugărului de la Wenlock (către 717) (*Monumenta Germaniae Historica Epistolae*, t. 3, pp. 252-257).

Într-o scrisoare către stareța Eadburge de la Tenet, sfântul Bonifaciu povestește viziunea unui călugăr din abația engleză de la Wenlock, în Shropshire. Îngerii îl însoțesc în jurul globului terestru, apoi îi arată gropile de foc ale infernurilor; se aud gemete și plânsul sufletelor aflate în infernul inferior. I se mai arată și un loc foarte plăcut căruia i se spune paradisul lui Dumnezeu. Singurul lucru interesant pentru preistoria Purgatoriului este existența unui pod, peste un fluviu de foc, de pe care cad suflete ce se scufundă în fluviu, în întregime sau cu o singură parte a trupului, sau pe jumătate, sau până la genunchi, sau până la subsuori. „Sunt, i se spune, sufletele care, după ce au ieșit din viața muritoare, nu scăpaseră cu totul de anumite păcate ușoare, care aveau nevoie de o pedeapsă a

Dumnezeului cel milostiv, ca să ajungă vrednice de El." Este ideea, nenumită, de purificare. Însă textul acesta este foarte vechi față de viziunea lui Drythelm povestită de Beda, aproape contemporană.

În secolul al XI-lea: Otloh de la Saint-Emmeran.

Otloh de la Saint-Emmeran și de la Fulda (1010-1070), autorul celei dintâi autobiografii din Evul Mediu, pe care unii au comparat-o chiar cu *Confesiunile* Sfântului Augustin, a scris o *Carte de viziuni (PL*, t. 146, col. 341-388), care se situează în tradiția monastică, povestind viziuni pe care le-a avut el sau pe care le-a găsit la alți autori, principalul fiind Grigore cel Mare, cel din *Dialoguri*. Printre aceste viziuni străine, se află și cea a călugărului de la Wenlock, povestită de sfântul Bonifaciu (col. 375-380) și cea a lui Drythelm, povestită de Beda (col. 380-383). Având în vedere vechimea surselor lui Otloh, nu numai că nu se pomenește despre Purgatoriu în aceste viziuni, dar chiar și expresiile *ignis purgatorius, poenae purgatoriae* nu se întâlnesc decât foarte rar[1]. De pildă, în viziunea paisprezece, un călugăr de la o mânăsire din Boemia, Isaac, îi vede, într-o câmpie foarte frumoasă, pe sfinții Gunther, Maurice și Adalbert, care-i spun că au fost siliți să „treacă prin focul purgator" înainte de a veni în acest *refrigerium*. Otloh nu aduce așadar nimic nou la viitorul Purgatoriu. Printre accesoriile interesante ale viziunilor sale, se poate nota tendința lui de a insista, pe de o parte, asupra însușirii averilor mănăstirești de către laici ca pricină a pedepsirii lor pe lumea cealaltă (în viziunea a șaptea, un nobil vinovat de această faptă se arată celor doi fii ai săi, într-o cavalcadă prin văzduh; trebuie să fie una din cele mai vechi evocări ale familiei Hellequin) și, pe de altă parte, de a folosi aceste viziuni în scopuri politice. De exemplu, viziunea călugărului Isaac este destinată să arate supremația scaunului episcopal de la Regensburg asupra celui de la Praga. Viziunea șaptesprezece o arată pe împărăteasa Teophano, soția lui Othon al II-lea și mama lui

Othon al III-lea, înfățișându-se unei călugărițe și cerându-i s-o scape de chinurile la care este supusă pe lumea cealaltă, deoarece, cât fusese pe pământ, întocmai ca femeile orientale, se îmbrăcase cu veșminte prea scumpe. Excelent exemplu de folosire a lumii celeilalte pentru a exprima prăpastia culturală dintre Occident și Orient!

La începutul secolului al XIII-lea: viziunea lui Thurchill.

Revin asupra viziunii lui Thurchill, viziune literalmente surprinzătoare și pe care am explicat-o acum câțiva ani într-un seminar al meu, dar asupra căreia nu am stăruit (*supra*, pp. 209-211) deoarece, deși, *grosso modo*, este contemporană cu Purgatoriul sfântului Patrick, probabil cu puțin posterioară, ea nu a contribuit la succesul Purgatoriului, spre deosebire de opusculul lui H. de Saltrey. Viziunea aceasta, datată din 1206, este probabil opera cistericianului englez Ralph de Coggeshall. A fost inserată de benedictinul Roger de Wendover, în ale sale *Flores historiarum*, și de Mathieu Paris, tot un benedictin, mort în 1259, în a sa *Chronica Majora*. Thurchill, simplu țăran din regiunea Londrei, este călăuzit, pe când dormea, prin lumea cealaltă de către sfântul Iulian Ospitalierul și sfântul Domnius, care, la cererea sfântului Iacob, îl ajută să facă acest pelerinaj. Într-o mare bazilică, fără ziduri, asemănătoare cu un claustru de mănăstire, vizitează „locurile de pedepsire a celor răi și locuințele drepților". Vocabularul referitor la Purgatoriu adună laolaltă, așa cum este firesc la începutul secolului al XIII-lea, expresii arhaice (*loca poenalis, ignis purgatorius*) și noul substantiv *purgatorium (per purgatorii poenas)*. Geografia lumii celeilalte, în viziunea lui Thurchill, este încă oarecum confuză, iar Purgatoriul, care se resimte mult de imaginea arhaică a acelor *receptacula animarum* multiple, nu este încă unificat. Există, de asemenea, printre alte locuri purgatoare, *un* purgatoriu condus de sfântul Nicolae (*qui huic*

purgatorio praeerat). Viziunea lui Thurchill prezintă două particularități, reprezentative pentru mentalitatea de la începutul secolului al XIII-lea: importanța acordată cântăririi sufletelor, regăsită în sculptura gotică, și asocierea la Purgatoriu a unei tipologii a locuitorilor locurilor de pedeapsă de pe lumea cealaltă, unde sunt amestecate pedepsele capitale (pedepsirea unui trufaș) cu cele ale categoriilor sociale (pedepsirea unui preot, a unui cavaler, a unui om al legii, formă interesantă a schemei trifuncționale a societății). Exegeții viziunii lui Thurchill au fost surprinși în special de caracterul teatral al viziunii, care culminează cu acel episod uluitor când pelerinul asistă la spectacolul, la jocul (*ludos vestros*) pe care și-l oferă demonii ce privesc la caznele locuitorilor Purgatoriului (p. 503). Henri REY-FLAUD (*Pour une dramaturgie du Moyen Âge*, Paris, 1980, pp. 82-83) a făcut apropierea între viziunea lui Thurchill și mișcarea teatrală din epocă, în special cu Jeu de saint Nicolas, într-adevăr contemporan, de Jean Bodel din Arras. Ca și în cazul iconografiei, se pare totuși că această teatralizare a Purgatoriului n-a reușit și că misterele au continuat să funcționeze după sistemul dualist al Paradisului și al Infernului.

În sfârșit, a treia mare reprezentare a lumii celeilalte, alături de cea a sfântului Patrick și a lui Thurchill, la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, cea a călugărului Eynsham (Evensham), inserată și ea în *Chronicon anglicarum* de Ralph de Coggeshall (ed. J. Stevenson, 1875, pp. 71-72), în *Flores Historiarum* de Roger de Wendover și în *Chronica Majora* de Mathieu Paris (vol. II, pp. 243-244), este prea asemănătoare cu Viziunea lui Drythelm, iar Purgatoriul, aici, este prea fragmentat ca să mă mai fi oprit asupra ei.

– François Dolbeau a avut amabilitatea de a-mi semnala un articol de Brian GROGAN: „Eschatological Teaching of the Early Irish Church", apărut în *Biblical Studies*, The Medieval Irish Contributions, ed. M.

McNamara. Proceedings of the Irish Biblical Association, nr. 1, Dublin, 1976, pp. 46-58. Se vorbește mult despre Purgatoriu în acest articol, fără însă s-o spună explicit, deoarece folosește termenul Purgatoriu prematur. B. Grogan confirmă că Infernul și *ignis purgatorius* nu sunt deosebite decât la sfârșitul secolului al XII-lea și că *Purgatorium Sancti Patricii* este primul text referitor la Irlanda unde apare cuvântul *purgatorium*.

– Am primit, fără a-l putea folosi, articolul lui Gilbert DAGRON „La perception d'une différence: les débuts de la «Querelle du Purgatoire»" (*Actes du XV^e congrès international d'Études byzantines*, IV, Histoire, Atena, 1980, pp. 84-92).

NOTE

[1] Editorul modern a folosit de mai multe ori, nejustificat, termenul *purgatorium* în titlurile pe care le-a dat viziunilor.

Mulțumiri

Cercetarea aceasta a beneficiat de un sprijin multiplu. Mai întâi, cel al membrilor Grupului de antropologie istorică de la École des Hautes Études en sciences sociales: Andrée Duby, Marie-Claire Gasnault, Georgette Lagarde, Colette Ribaucourt, Jean-Claude Schmitt și al colegei și prietenei mele Anne-Lombard-Jourdan.

Tot la Paris, la Institut de Recherche et d'Histoire des Textes al C.N.R.S., François Dolbeau și Monique-Cécile Garand, de la Comité Du Cange, Anne-Marie Bautier, de la Lexique du Latin philosophique médiéval, Anne Cazenave, precum și echipa de la Bibliothèque du Saulchoir m-au făcut să mă bucur de competența și de amabilitatea lor.

La Roma, prietenii mai Girolamo Arnaldi și Raoul Manselli mi-au pus la dispoziție știința și atenția lor. Am găsit un sprijin fără egal la Bibliothèque de l'École française datorită Doamnelor Noëlle de la Blanchardière, Pascale Koch și întregului personal. Jean-Claude Maire-Vigueur, director al Studiilor medievale, și Jacques Chiffoleau, membru al Școlii, m-au ajutat în multe feluri. Georges Valet, directorul Școlii, și André Hartmann mi-au permis, găzduindu-mă cu desăvârșită ospitalitate în Piazza Navona, să redactez în condiții unice cea mai mare parte a lucrării. La Biblioteca Vaticanului, Agostino Paravicini-Bagliani, în primul rând, dar și Louis Duval-Arnould și Monseniorul Joseph Sauset nu mi-au refuzat nici știința nici amabilitatea lor. Am putut de asemenea lucra în excelente condiții la Biblioteca Universității pontificale gregoriene. Părintele Reinhard Elze, director al Institutului istoric german, și Dr. Goldbrunner, bibliotecar, au știut care sunt nevoile și dorințele mele înainte ca eu să le fi exprimat.

Gratitudinea mea specială se îndreaptă către trei prieteni care, în diferitele stadii ale acestei lucrări, și în special prin criticile luminate aduse manuscrisului, mi-au fost de un ajutor neprețuit: părintele Pierre-Marie Gy, Jean-Claude Schmitt și, îndeosebi, Jacques Revel.

Christine Bonnefoy, și, când a fost cazul, Simone Brochereau, s-au îngrijit cu amabilitate de realizarea materială a acestei cărți.

Tuturor, profunda mea recunoștință.

CUPRINS

Partea a doua
SECOLUL AL XII-LEA: NAȘTEREA PURGATORIULUI
(continuare)

6. PURGATORIUL ÎNTRE SICILIA ȘI IRLANDA

Viziuni monastice: strigoii, 8. – Patru călătorii monastice pe lumea cealaltă, 13. – *1. O femeie pe lumea cealaltă: mama lui Guibert de Nogent*, 13. – *2. La Monte-Cassino: Alberico de Settefrati*, 18. – 3. *În Irlanda: lumea cealaltă, fără purgatoriu, văzută de Tnugdal*, 24. – 4. *Descoperire în Irlanda: „Purgatoriul sfântului Patrick"*, 28. – Tentativa siciliană, 40. – Infernalizarea Purgatoriului și limitele ei, 46. – Note, 50.

7. LOGICA PURGATORIULUI

Lumea cealaltă și progresele justiției, 61. – Noi concepții despre păcat și penitență, 66. – Un subiect pentru Purgatoriu: păcatele mărunte, 74. – De la doi (sau patru) la trei: trei categorii de păcătoși, 77. – Schemă logică și realități sociale. Un intermediar descentrat, 83. – Mutații ale cadrelor mentale: numărul, 87. – Spațiul și timpul, 90. – Convertirea la lumea aceasta și la moartea individuală, 91. – Note, 97.

Partea a treia
TRIUMFUL PURGATORIULUI

8. ORDINEA SCOLASTICĂ

Un triumf temperat, 106. – Purgatoriul, continuarea penitenței terestre: Guillaume d'Auvergne, 111. – Purgatoriul și magiștrii cerșetori, 118. – La franciscani, 118. – *1. De la comentariul lui Petrus Lombardus la o știință a lumii de dincolo: Alexander din Hales*, 118. – *2. Bonaventura și sfârșitul sfârșitului omului*, 124. – La dominicani, 132. – *1. Epura scolastică a Purgatoriului: Albert cel Mare*, 133. – 2. *Un manual de vulgarizare teologică*, 145. – 3. *Purgatoriul în inima intelectualismului: Toma de Aquino și întoarcerea omului la Dumnezeu*, 148. – Refuzul Purgatoriului, 166. – *1. Ereticii*, 166. – *2. Grecii*, 169. – Prima definiție pontificală a Purgatoriului (1254), 173. – Al doilea conciliu de la Lyon și Purgatoriul (1274), 174. – Purgatoriu și mentalități: Orient și Occident, 177. – Note, 180.

9. TRIUMFUL SOCIAL: PASTORALA ȘI PURGATORIUL

Timpul numărat, 191. – Noi călătorii pe lumea cealaltă, 199. – Purgatoriul din predici: *exempla*, 203. – Un precursor: Jacques de Vitry, 204. – Doi mari vulgarizatori ai Purgatoriului, 206. – I. Cistercianul Cezarie din Heisterbach, 207. – Cămătarul din Liège: Purgatoriu și capitalism, 212. – Purgatoriul înseamnă speranță, 215. – II. Dominicanul Étienne de Bourbon și infernalizarea Purgatoriului, 222. – Dominicani în Purgatoriu, 230. – Purgatoriul și beghinele, 234. – Purgatoriul și politica, 236. – Purgatoriul în *Legenda aurită*, 238. – O sfântă a Purgatoriului: Lutgarda, 242. – Vii și morții: testamente și pomelnice, 245. – Un Purgatoriu în limba vulgară: cazul francez, 249. – Indulgențele pentru Purgatoriu: jubileul din anul 1300, 251. – Persistența ostilității împotriva Purgatoriului, 253. – Note, 257.

10. TRIUMFUL POETIC „DIVINA COMMEDIA"

Sistemul dantesc al Purgatoriului, 268. – Muntele spălării de păcate, 273. – Legea progresului, 275. – Purgatoriu și păcate, 277. – Antepurgatoriul, 280. – Focul, 284. – Purgatoriu și Infern: căința, 286. – Speranța, 290. – Ajutorul venit de la cei vii, 293. – Timpul Purgatoriului, 296. – Către lumină, 298. – Note, 301.

RAȚIUNEA PURGATORIULUI

Appendice I: Bibliografia Purgatoriului 311
Appendice II „Purgatorium". Istoria unui cuvânt 313
Appendice III Primele imagini 321
Appendice IV Lucrări recente 324
Mulțumiri 333

Redactor: DOINA MARIAN
Tehnoredactor: KLARA GALIUC

Bun de tipar: septembrie 1995
Coli tipar: 21; Apărut: 1995

Procesare text: CASTALIA ALFA SRL

COLECȚIA ARTĂ ȘI RELIGIE

Oamenii își vor pune tot mai insistent întrebarea: „cum să trăim în perspectiva morții?" Oricum va fi fost formulată această întrebare, răspunsul ține seama de intervenția Purgatoriului, între Infern și Paradis, ca dimensiune a spiritualității: „cel de al treilea loc" modifică atitudinea atât față de moarte cât și față de viață, iar urmărirea acestor modificări este una din posibilitățile de lectură a cărții lui Jacques Le Goff și de interpretare a nașterii unei noi credințe.

MARIA CARPOV